هنری استیوارت هیوز




# آگاهی و جامعه

برندهٔ جایزه کتاب سال در علوم اجتماعی
سال ۱۳۷۰

ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند

هنری استیوارت هیوز

# آگاهی و جامعه

مترجم

عزت‌الله فولادوند



تهران ۱۳۸۶

| | | |
|---|---|---|
| سرشناسه | : هیوز، هنری استیوارت، ۱۹۱۶ - م. | Hughes, Henry Stuart |
| عنوان و نام پدیدآور | : آگاهی و جامعه / هنری استیوارت هیوز؛ مترجم: عزت‌الله فولادوند. | |
| مشخصات نشر | : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱. | |
| مشخصات ظاهری | : شانزده، ۴۰۸ ص. | |
| فروست | : مجموعه اندیشه‌های عصر نو؛ ۱. | |
| شابک | : ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۳۴۵-۸ | |
| یادداشت | : عنوان اصلی: Consiousness and Society: the reorientation of European Social thought, 1890 - 1930 | |
| یادداشت | : چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ (۴۰۸ ص). | |
| یادداشت | : چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۶ (فیپا). | |
| یادداشت | : کتابنامه به‌صورت زیرنویس. | |
| موضوع | : علوم اجتماعی -- فلسفه. | |
| موضوع | : اروپا -- زندگی فرهنگی -- قرن ۲۰ م. | |
| شناسه افزوده | : فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۱۴ - ، مترجم. | |
| شناسه افزوده | : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. | |
| رده‌بندی کنگره | : ۱۳۸۱ ۹ هـ ۴ الف / H ۵۳ | |
| رده‌بندی دیویی | : ۳۰۰/۱ | |
| شماره کتابشناسی ملی | : ۲۵۱۲۹-۸۱ م | |

**آگاهی و جامعه**

**نویسنده: هنری استیوارت هیوز**

**مترجم: عزت‌الله فولادوند**

**چاپ نخست: ۱۳۶۹**

**چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۶؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه**

**حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

**لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه**

**قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال**





**شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

○ **ادارهٔ مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۱ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: **info@elmifarhangi.com** **www.elmifarhangi.com**

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: **info@ketabgostarco.com** **www.Ketabgostarco.com**

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

# توضیح ناشر

**هدف از انتشار «مجموعهٔ اندیشه‌های عصر نو»، آشنا ساختن فارسی‌زبانان با جریانهای عمدهٔ تفکر و نظریه‌پردازی در یکی از دوره‌های پر اهمیت تاریخ اندیشهٔ بشری، یعنی از نیمه‌های سدهٔ نوزدهم تا نیمه‌های قرن حاضر میلادی است. در این دوره، تحول اندیشه و دگرگونی روش تحقیق و تتبع، دامنهٔ گسترده و گاه دورانسازی داشت.**

**تأکید این مجموعه بر نوشته‌های تحلیلی در حوزهٔ اندیشه‌های نو و افکار جدید است و عمدتاً رشته‌های سه‌گانهٔ علوم اجتماعی، نقد هنری و ادبی، و روانشناسی را در بر می‌گیرد. آثاری در این مجموعه منتشر می‌شود که در مسیر پیدایش و بالندگی اندیشه‌ها از پیچ و خم مباحثات و مناقشات له و علیه و برخوردهای صرف مرامی و سیاسی درگذشته کمابیش به مرتبهٔ اعتبار و منزلت کتابهای «کلاسیک» رسیده باشند، یا جریانهای اصلی تفکر و نظریه‌پردازی را تشریح کنند.**

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی امیدوار است اکنون که مرحله‌ای دیگر از برنامهٔ انتشاراتی خود را به اجرا درمی‌آورد،حاصل کار مورد استقبال صاحب‌نظران قرار گیرد و برای علاقه‌مندان سودمند افتد وبا همکاری خود ما را غنی ساختن هرچه بیشتر این مجموعه یاری دهند. تا همین‌جا هم مدیون دوستان عزیز و گرانمایه‌ای هستیم که همکاری نظری و عملی خود را از ما دریغ نداشته‌اند و نام آنها را بتدریج بر کتابهای مجموعه مشاهده خواهید کرد. در اینجا لازم می‌داند از آقایان هرمز همایون‌پور و مرحوم هرمز وحید که طراحی برنامه و نظارت بر مراحل اجرایی و تولیدی آن را بر عهده داشته‌اند، آقای دکتر سیروس پرهام که دبیری و سرپرستی این مجموعه را تقبل فرموده‌اند، و نیز از کلیهٔ همکاران عزیز بخشهای فرهنگی و تولید و اداری و مالی سازمان که در تمامی مراحل کار مشارکت ارزنده داشته‌اند و دارند صمیمانه سپاسگزاری کند و موفقیت هرچه بیشتر آنها رادر ادامهٔ خدمات ارزندهٔ فرهنگی خود آرزو نماید؛ از خدا جوییم توفیق ادب.

# فهرست مطالب

# پیشگفتار مترجم

دانش‌اندوختن در فلسفه و ادبیات و علوم انسانی و اجتماعی، از جهتی مانند معماری است که هم نیازمند آهن و آجر و سنگ است و هم محتاج «ملاطی» که آنها را به یکدیگر جوش دهد و تحقق طرح کلی را امکان‌پذیر سازد. کسی که بخواهد، فی‌المثل، در ادبیات دوره‌ای خاص صاحبنظر شود، هم باید آثار شاعران و نویسندگان آن دوره را بخواند و هم به شرحها و تفسیرها و تذکره‌ها و تاریخهایی که دربارهٔ آن عصر نوشته شده مراجعه کند، وگرنه پیوستگی مسائل را با یکدیگر نخواهد فهمید و جز مشتی اطلاعات پراکنده حاصلی نخواهد برد.

این کتاب برای رفع چنین نیازی نوشته و ترجمه شده است. خوانندگان فرهیخته یقیناً با بسیاری از شخصیتهای سرشناس دورهٔ مورد مطالعه ــ مانند دورکم و کروچه و برگسون و فروید و یونگ و وبر و ژید و توماس مان ــ آشنایی دارند و احیاناً بعضی از آثارشان را نیز خوانده‌اند. اما چهرهٔ آن عصر و مقام هر متفکر در جامعهٔ آن روزگار حدیثی دیگر است. باید دید چه شد که بعضی اندیشه‌های بنیادی در آن زمان پدید آمد و در مردم تأثیر گذارد و به صورتهای گوناگون متحول شد و مرزهای جغرافیایی و مسلکی را پشت سر گذاشت و تلقی آدمیان را از خودشان و جهان دگرگون ساخت و راه‌را برای تحولات بعد هموار کرد و قیافهٔ دنیا را به وجهی که امروز می‌شناسیم درآورد. در این سیر شگفت‌انگیز همه ــ اعم از فیلسوفان و مورخان و جامعه‌شناسان و روانشناسان و نظریه‌پردازان سیاسی و ادیبان و داستان‌نویسان و شاعران ــ دست‌داشته‌اند. به این جهت، این کتاب گرچه با ادبیات و فلسفه و تاریخ و علوم انسانی و اجتماعی و سیاسی سر و کار دارد، در اساس تاریخ سیر اندیشه‌ها یا تاریخ فکری است و نخستین فرضش حرکت است: حرکت از

درون به برون و از برون به درون، از شعور یاخودآگاهی آدمی به سوی جامعه و بعکس. تأثیر و تأثر میان متفکر و محیط را مسلم می‌شمارد، ولی جهشهای فکری و هنری را نیز دارای بالاترین ارزش و اهمیت تلقی می‌کند.

کسی نمی‌تواند منکر شود که روزگار ما، روزگار نگرانیهای اجتماعی و اضطرابهای سیاسی و گیر و دارهای مسلکی از یک‌سو، و عصر درونکاوی و آگاهی از خویشتن از سوی دیگر است. هدف این کتاب بررسی تفکر نوین اجتماعی و مطالعهٔ تکوین و رشد و پیوستگی متقابل مفاهیمی است که دوران ما را شکل‌داده‌اند؛ نگاشتن چهرهٔ نسلی از بزرگترین متفکران تاریخ معاصر است که امروز وقتی به‌گذشته می‌نگریم می‌بینیم که طراحان ومعماران روح معذب و مشوش و خودستیز ولی کاوشگر و سرکش و آفرینندهٔ ما بوده‌اند. هرکس بخواهد به ریشه‌های فکری و تاریخی تصوراتی پی‌ببرد که زاویهٔ دید ما را نسبت به‌جهان تعیین‌کرده و اندیشهٔ ما را به قالب کنونی ریخته و صلح و جنگمان را موجب شده است، ناگزیر از مطالعهٔ دقیق چنین‌کتابهایی است.

حدود موضوع و روش مطالعه و ملاك گزینش شخصیتها و اندیشه‌ها در مقدمهٔ مؤلف بتفصیل بیان شده است و نیازی به تکرار ندارد. با اینکه کتاب یکسره مربوط به اروپای غربی است و اشاره‌ای به‌تحولات‌کشور ما در بر ندارد، جالب‌نظر است‌که مرزهای زمانی آن از لحاظ تاریخ خودمان کمابیش مشخص شود. فراخنای زمانی مطالعه، چهل سال، از ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰، یا به تقویم هجری از ۱۳۰۸ تا ۱۳۴۹ قمری است- یعنی از پنج سال پیش از قتل ناصرالدین شاه تا پنج سال بعد از تفویض سلطنت به رضا شاه، شامل یکی از طوفانی‌ترین و سرنوشت‌سازترین دوره‌ها در تاریخ جدید ایران. در این دوره بودکه میهن ما پنجره‌ای به سوی غرب باز کرد، فکر تجدد پدید آمد، اندیشهٔ دولت ملی پای گرفت، انقلاب مشروطه به پاخاست، قانون اساسی تدوین شد و پادشاهی به سلسله‌ای جدید انتقال یافت. در این دوران پرآشوب و متلاطم، متفکران و دانشمندان و هنرمندان اروپا چه می‌اندیشیدند و چه می‌کردند؟ جهان را چگونه جایی می‌دیدند؟ انسان را چگونه موجودی می‌دانستند؟ مناسبات فردی و اجتماعی را چگونه چیزی تلقی می‌کردند؟ تاریخ را روانهٔ کدام افق می‌پنداشتند؟ این جهان و این جامعه و این تاریخ چه تأثیری در ایشان داشت و چگونه از ایشان اثر پذیرفت؟ دست کم بخشی از این داستان شگرف -یعنی تاریخ سیر اندیشه‌ها- در این‌کتاب آمده است. معروف است که هنگامی‌که ناپلئون در اواخر عمر در تبعید و نگون‌بختی در جزیرهٔ سنت هلن به سر می‌برد، روزی به یکی از یارانش گفت من

## پیشگفتار

همیشه می‌پنداشتم شمشیر بـر جهان حاکم است، اما اکنون پی می‌برم که آنچه براستی بر دنیا فرمان می‌راند اندیشه است.

نویسندهٔ کتاب، ه. استیوارت هیوز، در ۱۹۱۶ در نیویورك به‌دنیا آمد و پس ازپایان تحصیلات عالی در امریکا ودانشگاههای هایدلبرگ و مونیخ و پاریس، دررشتهٔ تاریخ از دانشگاه هاروارد درجهٔ دکتری گرفت. چندی در دانشگاه براون[1] درس می‌گفت و پس از جنگ جهانی دوم به مقام دانشیاری و استادی و ریاست بخش تاریخ در دانشگاه معروف استنفرد[2] رسید و در۱۹۵۷ در دانشگاه هاروارد استاد تاریخ و علوم سیاسی شد. مدتی نیز در مؤسسهٔ مطالعات عالی دانشگاه پرینستن[3] و چندی در مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری استنفرد[4] عضویت داشت و پـژوهش می‌کرد. استاد هیوز عضو فرهنگستان هنرهـا و علوم امریکاست و دوبار از دولت ایتالیا به پاس تحقیقاتی که در تاریخ آن کشورکرده به‌دریافت نشان مفتخر شده است.

کتابی که او نوشته و ترجمهٔ فارسی آن اکنون در دست خوانندگان است، از بعضی جهات کم‌نظیر و از جهتی شاید حتی بیهمتاست. روزنـامهٔ نیویورك تایمز کار او را «بدون شك، روشنگرترین بررسی تـاریخ فکری قرن مـا» توصیف کرده است. هانس مایرهوف[5]، استاد تـاریخ و یکی از متخصصان تـاریخ سیر اندیشه‌هـا، در مجلهٔ معتبر نیشن[6] نـوشت: «خواندن کتابی که تحقیق و تحلیل و شیوایی بیان اینچنین در آن بـه هم‌آمیخته و نوشته‌ای اینگونه سرشار ازحس مسؤولیت فکری پدیدآورده باشد، لذتی استثنایی است.» راینهارت بندیکس، جامعه‌شناس مشهور آلمانی-امریکایی، درکتابی دربـارهٔ ماکس وبر، چند جـا به مناسبت موضوع بـه‌کتاب هیوز اشاره می‌کند. یك جـا در بحث از متفکران نسل وبـر می‌نویسد: «این نگرش نسبت به‌تاریخ احتمالا جزئی از دل‌مشغولی به نیروهای غیرعقلانی نهفته در نهادهـای انسانی است که ویژگی متفکران این نسل محسوب می‌شود و درکتاب هیوز، آگاهی و جامعه... تحلیل شده است.»[7] جای دیگر، بندیکس خواننده را به «تحلیل

---

1) Brown University 2) Stanford University
3) Institute for Advanced Study, Princeton
4) Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford
5) Hans Meyerhoff 6) *The Nation*
7) Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City, N.Y.1960), pp. XII

نافذ و عمیق هیوز از متفکران این نسل در کتاب آگـاهی و جـامعه ارجاع می‌دهد و بـا خوشوقتی می‌افزاید: «اکنون که [کتاب هیوز] زمینهٔ کار را آمـاده ساخته است، نوشتن کتابی دربارهٔ نظام عقاید این نسل آسانتر صورت خواهد گرفت.»[8] و سرانجام جامعه‌شناس انگلیسی، دانلد مک‌ری، مؤلف نوشتهٔ دیگری دربـارهٔ مـاکس وبر، در اواخر کتاب پس از تحلیل آثـار موجود در حوزهٔ مطالعهٔ خود، چنین می‌نویسد: «ما بیش از هر چیز به بررسی تفکر اجتماعی اروپا در اوایل قرن بیستم ازحیث جامعه‌شناسی تاریخی نیازمندیم. هیچ کس تاکنون دست به چنین مطالعه‌ای بـه مقیاس کافی و به دقت لازم نزده است. البته این سخن به هیچ روی به‌معنای دست کم گرفتن کتاب ارزنده‌ای مانند آگاهی و جامعه، تألیف هیوز، نیست. غـرض بیشتر این است که هنوز پس از پانزده سال آن کتاب مطلقاً منحصر به فـرد است.»[9]

امیدوارم مطالعهٔ این کتاب خوانندگان را بـه گنجینهٔ اندیشه‌های متفکران این نسل واردتر کند و همچنین دانش پژوهان ایرانی را برای ترجمهٔ آثـار اصلی ایشان و کتابهای دیگری در زمینهٔ تاریخ سیر اندیشه‌ها بیشتر به شوق آورد و این رشته از تاریخ‌نگاری را که هنوز بـه شیوهٔ علمی در کشور مـا استوار نشده و مسلماً از جهت بـازگفتن سرگذشت حقیقی ملت ایران در درجهٔ اول اهمیت است، بیش از پیش به ما بشناساند.

**عزت‌الله فولادوند**

دی‌ماه ۱۳۶۸

۸) همان کتاب، ص۴۷۵.

9) Donald G. Mac Rae *Weber* (London: 1974), p. 92

# سپاسگزاری و قدردانی نویسنده

اکنون که این کتاب به‌پایان می‌رسد، می بینم دینی که برعهده دارم بیش از حد عادی آشکار و محصول جوانب گوناگون است.

نخستین آشنایی را با تاریخ اندیشه‌ها، از جهت نظری و عملی، به همکاران کنونی و استادان سابقم کرین برینتن[1] و چارلز تیلر[2] مدیونم.

به‌کسانی که اکنون نام می‌برم، به لحاظ اینکه در آغاز از طرح نگارش این کتاب پشتیبانی کردند و مسؤولیت آن را برعهده گرفتند، عمیقاً مدیونم: سر آیزیا برلین[3]، فلیکس گیلبرت[4]، هـ هولبرن[5]، کلاید کلوکهون[6]، دانلد مکی[7]، دیوید ریسمن[8] و سر لولین وودوارد.[9]

از شاگردانم درسمینار سال آخر دورهٔ لیسانس در دانشگاه استنفرد و همکارانم در مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری سپاسگزارم، زیرا استدلالهای مرا که هنوز جنبهٔ موقت و آزمایشی داشت با شکیبایی تعقیب کردند و برای صورت‌بندی مفاهیم در قالبهای تازه و استدلال به راههایی که پیشتر انتظار نمی‌رفت، پیشنهادهای جدید دادند.

بنیـاد گوگنهایم[10]، با اعطای کمك هزینه، شروع این مطالعه را در نیمهٔ دوم سال ۱۹۵۵ امکان‌پذیر ساخت و مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری با فراهم آوردن فراغت کافی و محیط کار دلخواه، نگارش بخش اعظم کتاب را در هشت ماه اول سال ۱۹۵۷ میسر کرد. وظیفهٔ خود می‌دانم از هر دو مؤسسه سپاسگزاری کنم.

---

1) Crane Brinton　2) Charles H. Taylor　3) Sir Isaiah Berlin
4) Felix Gilbert　5) H. Holborn　6) Clyde Kluckhohn
7) Donald C. Mckay　8) David Riesman　9) Sir Llewellyn Woodward
10) Guggenheim Foundation

شاگرد و دوستم الن میچل[11]، در مطالعات و تحقیقات لازم برای تدوین فصل ششم کمکهای بسیار ارزنده کرد. بانو جین جنتری[12] نوشتهٔ تقریباً ناخوانای مرا باشوق وهوشمندی به‌نسخه‌ای ماشین‌شده و پاکیزه تبدیل کرد. فرانکلین باومر[13] وکارل دویچ[14] وهانس مایرهوف[15] لطف کردند و دستنویس کتاب را سراسر با دقت و نکته‌سنجی خواندند و همسرم با تیزبینی و حسن تشخیص بعضی پیشنهادها برای تهذیب آن داد.

از ناشران دوکتاب زندگی و کارهای زیگموند فروید، تألیف ارنست جونز[16]، و ساختار کنش اجتماعی، نوشتهٔ تالکت پارسنز[17]، که اجازهٔ نقل قطعه‌هایی از این کتابها را دادند، سپاسگزارم.

باید یادآور شوم که بخشهایی از فصول کتاب بدواً به صورت سخنرانی تقریر شده بود: فصل دوم در سپتامبر ۱۹۵۵ درکنگرهٔ علوم تاریخی[18] در رم؛ فصل چهارم در مارس ۱۹۵۷ درکالج میلز[19]؛ فصل پنجم در دسامبر ۱۹۵۵ درکالج اسمیث[20]؛ فصل هفتم در دسامبر ۱۹۵۶ در انجمن تاریخدانان امریکا[21] در شهر سنت لوئی.[22]

ه. استیوارت هیوز

11) Allan Mitchell 12) Jeanne Gentry 13) Franklin L. Baumer
14) Karl W. Deutsch 15) Hans Meyerhoff
16) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, Inc.
17) Talcott Porsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press.
18) Congress of the Historical Sciences 19) Mills College
20) Smith College 21) American Historical Association
22) Saint Louis

## فصل اول

# برخی ملاحظات مقدماتی

این کتاب پژوهشی در تاریخ سیر اندیشه‌هاست. ولی کسی که بگوید سرگرم نوشتن تاریخ سیر اندیشه‌هاست تا هنگامی‌که این اصطلاح را تعریف نکند، در واقع چیزی نگفته است. پیداست که سروکار این قسم تاریخ با اندیشه‌ها وعواطف آدمیان، یعنی هم با بحثهای مستدل و هم با عقده‌گشاییهای هیجانزدهٔ آنهاست و هرچیز راکه انسان در ضمن نوشتار وگفتار و کردار ابرازکند، در بر می‌گیرد. درواقع، هرخبری که آدمی از درون خویش بدهد و بیش از نعره‌ای جانورآسا باشد، به معنایی خاص ممکن است موضوع تاریخ سیر اندیشه‌ها بشمار رود.

بخوبی می‌توان استدلال کرد که این موضوع، بن مایهٔ تاریخ نیست. می‌توان برای بیان مقصود، مجازاً برای روح انسان «زیر» و«رو» یاسطوح «عالیتر» و «پایینتر» قائل شد (ولو این تشبیه به دلیل نزدیکی به واقعیت گمراه کننده باشد ) و در «زیر» موضوع بحث، به قلمرو نابسامان احساسات و فرایندهای اقتصادی معمول اشاره‌کرد. مارکس این قلمرو را «زیربنا» یا «زیرلایه»[1] نام داده بود. او عقیده داشت که مهمترین چیزی که بایستی دربارهٔ این زیربنا به آن معرفت حاصل کنیم، خصلت نظام تولید است که زندگی بشر به طور سرپیچی‌ناپذیر مشروط به‌آن است. به عقیدهٔ متفکران بزرگ اجتماعی نسل بعد، اساس‌کار، ماهیت ثابت احساسات بشری بودکه فروید معمولا آن را «سائق»[2] وپاره‌تو به زبان الکن، «باز مانده»[3] می‌نامید. ولی این متفکران هرقدر هم اختلافشان با مارکس ریشه‌دار بود،

1) substratum 2) drive 3) residue

دست‌کم در این نکته با او همداستان بودند که «عمیقترین» جنبه‌های رفتار آدمی، بیشتر در قالب الگویی خاص تکرار می‌شود.

یا، برای اینکه مطلب را به زبان معنویان بیان کرده باشیم، همه اتفاق نظر داشتند که خصلت اساسی بیشتر وجدانیات یا تجربه‌هایی که برای بشر حاصل می‌شود، اختیاری‌نبودن آنهاست و آدمی فقط در دوره‌ها و بخشهای محدود از فعالیتهایی که می‌کند بر مقدرات خویش حاکم است. در قرن هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم، انسان به صورت موجودی متعقل تصویر می‌شد که به عقلانیت خویش آگاهی داشت و آزاد بود که در هرچیز راههای مختلف را بسنجد و هرکدام را که خواست برگزیند. متفکرانی که به آنها اشاره کردیم چنین تصویری را پنداری مندرس می‌دانستند و حاضر به قبول آن نبودند.

در عصر ما، اعتقاد براین است که اختیار بشر محدود به‌حدودی اجتناب‌ناپذیر است ــ خواه این محدودیت به‌علت شرایط مادی بوجود آمده باشد وخواه ازشرطی شدن[4] هیجانات و عواطف مایه بگیرد ــ و این اعتقاد به صورت مقدمهٔ کبرای قیاس ضمیر علوم اجتماعی معاصر درآمده است. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان واقتصاددانان وروانشناسان همه همداستانند که گزینش و تصمیم آزادانه و آگاهانه باید محدود به دایره‌ای بسیار کوچك دانسته شود. مورخان چون در این زمینه‌ها معمولا نازك‌طبع‌تر و زودرنج‌ترند، عمیقاً از چنین استدلالی که به نظر می‌رسد تیشه به ریشهٔ موضوع علمشان بزند، تکان خورده‌اند. موضوع تاریخ، همیشه درگذشته res gestae، یاکارهای [نمایان] آدمیان بوده است. اگر بنا باشد کسی اینگونه کارها را صرفاً ثمرهٔ شرطی شدن مادی یاروانی انسان بداند وکنار بگذارد، دیگر چه چیز باقی می‌ماند که بتوان دربارهٔ آن قلمفرسایی کرد؟ آیا مورخان چنان در تنگنا افتاده‌اند که مجبورند بی‌کم و زیاد دانشمند علوم اجتماعی شوند؟

ریشهٔ این مسأله لااقل به دههٔ ۱۸۶۰ــ۱۸۷۰ باز می‌گردد و هنگامی که در این کتاب به رواج مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم درقرن نوزدهم برسیم، دوباره آن را مطرح خواهیم کرد. اما اعتمادبنفس کنونی دانشمندان علوم اجتماعی در امریکا، صورت بخصوص حادی به مسأله داده است. امروزه اگر مورخی در امریکا تصمیم بگیرد دربارهٔ امور «عالیتر»ی مانند آمال اخلاقی یامخیر بودن ذهن درنظریه‌پردازی، چیزی بنویسد، ممکن است دستخوش ناآسودگی وجدان شود.

---

4) conditioning

ولی اگر از زاویه‌ای کمی متفاوت نگاه کنیم، می‌بینیم وضع به‌آن نومیدکنندگی‌هم نیست. مورخان بی‌آنکه دلیل این‌کار را بدانند، همیشه دربارهٔ چیزهای «عالیتر» نوشته‌اند و بنا به مشربی که داشته‌اند، به عرصهٔ اقدامات درخشان و اندیشه‌های بلندکشیده شده‌اند و توجهی که جدیداً به علوم اجتماعی پیدا کرده‌اند، تغییری در این تمایلشان نداده است. هرقدرهم از مارکس و فرویدآموخته باشند که جنبهٔ خودآگاه وجدانیات آدمی را «دلیل‌تراشی»[5] محض بدانند یا از پاره‌تو یادگرفته باشندکه چنین جنبه‌ها را «مشتقات»[6] بنامند، همچنان با سرسختی به قلمفرسایی دربارهٔ این امور ادامه می‌دهند. حس مجهولی دربارهٔ شایستگی موضوع بحث داشته‌اندکه نگذاشته از تعریف قدیمی‌کارشان عدول کنند.

اگر لحظه‌ای بیندیشیم خواهیم دیدکه پافشاری فعلی بر «اساس» یا «زیربنای» رفتار انسانی نه‌تنهاکار همیشگی مورخ‌را از دستش نگرفته، بلکه برای نخستین‌بار برایش روشن کرده‌که چرا همیشه به موضوع معینی‌کشیده شده است. اکنون پی می‌بریم که موضوع علم او ممکن نیست صرفاً امور مکرر باشد. عصاره وجوهر تاریخ تغییر است وتغییر باید لااقل جزئاً در نتیجهٔ فعالیت خودآگاه ذهن حاصل شود. می‌بایست‌کسی در جایی و در زمانی معین تصمیم گرفته باشدکاری بکند. تصور «نیروهای عظیم بالاتر از افراد» ازقبیل تصورات کلی و انتزاعی است؛ حاصل جمع بینهایت تصمیمهای کوچك فردی است. ممکن است به معنای آماری، برآیند بسیاری تصمیمهای قابل پیش‌بینی باشد، اما اغلب ما معتقدیم که به معنای فلسفی و اخلاقی، هر تصمیم آزادانه‌گرفته می‌شود. لازمهٔ واژگانی‌که به آن سخن می‌گوییم ومقولاتی‌که درتفکر بکار می‌بریم اعتقاد به‌چنین چیزی است.[7] پس‌کروچه درست می‌گفت‌که تاریخ ضرورتاً «داستان آزادی» است ــ هرچند البته نه کاملا به معنایی‌که او گمان می‌کرد.

امور مکرر و غیر عقلانی و شبه غریزی ممکن است زیربنا یا زیرلایهٔ تاریخ باشند، ولی ممکن نیست موضوع تاریخ قرار بگیرند. هروقت بتوان علل واسباب چیزی‌را مطابق توالی زمانی مشخصی منطقاً توضیح داد،آن چیز می‌تواند موضوع علم تاریخ باشد. در اینگونه تعلیل و سبب‌یابی، فکر و عمل را نمی‌توان ازهم جداکرد. تاریخ فکری یا تاریخ سیر اندیشه‌ها به این معناست‌که دربارهٔ این موضوع مشترك از جنبهٔ فکر بحث می‌کنیم نه

5) rationalization.
6) derivations.
7) Isaiah Berlin: *Historical Inevitability* (London, 1954), pp. 32-4.

از جنبهٔ عمل.

پس موضوع تاریخ فکری، «دلیل‌تراشیها»یی است که درجهٔ پیچیدگی وغموضشان تفاوت می‌کند و، به این جهت، دشوارترین و فریبنده‌ترین مادهٔ خامی است که از مورخ می‌توان انتظار داشت با آن کار کند. دامهایی که در این راه گسترده شده بقدری فراوان و آنچنان خطرناك‌است که‌انسان براستی ناامید می‌شود که هرگز بتواند به‌فهم‌صحیح موضوع و بیان‌آن به‌نحو قابل درك کامیاب شود.

در اینجا حتی بیش از دیگر موارد در تحقیق تاریخی پژوهنده در برابر ناهمگنی اطلاعات و داده‌ها سرگشته و بیچاره می‌شود. موادی‌که در دست دارد تنها به میزان بسیار ناچیز قابل‌اندازه‌گیری وجزئیاتش باهم سنجش‌پذیر است. همه قسم‌اطلاع، سخته‌وناسخته، از شلخته‌وارترین مطالب روزنامه‌ای تا پیچیده‌ترین و ظریفترین تحقیقات علمی وفلسفی در آن میان یافت می‌شود. درچنین احوال، نخستین وبزرگترین وسوسه‌ای‌که باید ازآن پرهیز کرد، دایرة‌المعارف‌نویسی است. مورخ میل دارد چیزی‌که می‌نویسد «جامع» و «در حد کمال» باشد. این تمایل بسیار سزاوار تحسین است اما در عرصهٔ آراء و اندیشه‌ها پندار خطرناکی بیش نیست.

کار نداریم که در دیگر شاخه‌های مطالعات تاریخی وضع چیست؛ در زمینهٔ تاریخ اندیشه‌ها کسی‌که بخواهد اثری «در حدکمال» پدیدآورد خیال خام در سر می‌پرورد. پژوهش دایرة‌المعارف‌گونه در بارهٔ سیر اندیشه‌ها، حتی اگر منحصر به زمینه‌ای محدود باشد،کاری است محال. پژوهنده‌ای‌که بخواهد کتابی از این دست بنویسد، بناچار باید پیوسته بین سطوح مختلف‌تعبیر وبرداشت در تکاپو و دوندگی باشد. هیچ نویسنده‌ای ممکن نیست درتمام رشته‌هایی‌که باآن سر وکارپیدا می‌کند تخصص داشته باشد. حتی مجهزترین و پراستعدادترین نویسنده نیز تنها نسبت به چند موضوع انگشت‌شمار سوای رشتهٔ خویش درك‌کافی دارد. نتیجهٔ چنین‌کوششی ناگزیر یکدست نخواهد بود ومعلوم نیست‌کانون توجه درآن چه بوده است. مطالب بتناوب‌گاه سطحی است وگاه به زبانی بیش ازحد تخصصی عرضه می‌شود. رایجترین خطا برای‌کسی‌که بخواهد دست به‌نگارش تاریخ اندیشه‌ها بزند، نوشتن دربارهٔ چیزهایی است که درست مفهوم نشده ـ چیزهایی‌که نویسنده خود «هضم» نکرده وکاملا زیر وبالایشان را نسنجیده است. بدون هضم و جذب و ژرف‌اندیشی، چیزی که مورخ بنویسد، به‌گفتهٔ کروچه، فقط جنبهٔ «وقایع‌نگاری» خواهد داشت ــ یعنی تفکیك و

توصیف و فهرست‌کردن اطلاعات. تاریخ حقیقی به‌آن معنا نخواهد بود که بزرگان وفحول این رشته از این واژه اراده کرده‌اند.

من امیدوارم در این مطالعه‌از نخستین دام جسته باشم. آنچه نوشته‌ام با اعتقاد راسخ به‌این اصل بوده است که فقط با گزینش دقیق و از راه‌تعیین حدودمسائل عمدهٔ مورد تحقیق، تاریخ سیر اندیشه‌ها ممکن است یکپارچگی هنری و منطقی پیدا کند.

دومین دسته خطرات برمحور مسألهٔ عقلانی بودن تاریخ دور می‌زند. از سویی، مورخ به این وسوسه دچار است که امور را در قالب طرحی روشن و قابل فهم ببیند و داده‌ها و اطلاعات سرکش و سامان‌ستیزی راکه در دست دارد در الگویی‌که خود فراهم می‌کند جای دهد. اغلب مورخان متوجه این خطر هستند و بل بیش از حد به آن دلمشغولی نشان می‌دهند. آنچنان ازتحریف حقایق بیمناکندکه از اینکه آنچه را در دست دارند، به طور منظم ارائه دهند خودداری می‌کنند. به‌این دلیل، بیشتر آنچه به‌نام تاریخ اندیشه‌ها جا زده می‌شود، سست و بی سرو ته است، حال آنکه جستن از یك دام نباید به معنای افتادن در دام دیگر باشد. اشتباه است، که کسی تصورکند، عقل درتاریخ حلول کرده است؛ اما توجه به این امر مستلزم این نیست که شخص مرتکب خطای معکوس شود و تاریخ را ذاتاً خلاف عقل اعلام کند. به فرض که روشن باشد در تاریخ الگویی مورد توافق همه وجود ندارد، عکس قضیه ضرورتاً صادق نیست. حتی اگر کسی نتواند منطقی در تاریخ پیدا کند، لازم نیست دل به یأس بسپارد و بنالدکه هیچ نظم و سامانی در هیچ چیز نیست.

البته اگر به ازلیت وابدیت نظر داشته باشیم، مسأله لاینحل است، ولی درحد عملی بآسانی می‌توان به حل آن‌کامیاب شد. صرف‌نظر از ماهیت تاریخ «آنگونه‌که حقیقتاً روی داده است»، هرقضیه دربارهٔ تاریخ باید منطقی‌باشد وگرنه قابل‌فهم نخواهد بود. «حقیقت» ازلی و ابدی هرچه باشد (و می‌خواهم ببینم کیست‌که بگوید این حقیقت چیست)، شخص فقط می‌تواند یافته‌های تاریخی خویش را به زبان عقل بیان‌کند، یعنی به عباراتی منسجم و قابل تکرار، منتها نه لزوماً خشك وانعطاف‌ناپذیر. سخن‌گفتن به‌طرز عقلانی مستلزم ساخت دادن و طرح‌ریزی است. حتی اگر چنین طرح و ساختاری به عنوان موقت‌ترین فرضیه‌هم پیشنهاد شود، باز محصول منسجم مغز آدمی است و از بطن تاریخ به طور خلق‌الساعه پدید نیامده است. مطالعهٔ فعلی براین فرض استوار است که اگرکسی بخواهد چیزی ارزشمند دربارهٔ تاریخ اندیشه‌ها بگوید، نباید از مطرح ساختن فرضیه‌ها و پیش رفتن با نظم منطقی هراس داشته باشد. بنابراین، من از اینکه اطلاعاتی‌راکه دراختیار دارم به قول دانشمندان

علوم اجتماعی «ساخت بدهم»، ابایی نخواهم داشت.

آخرین مسأله، مسألهٔ قدیمی ولی شایان‌توجه «روح زمانه» است. بیشتر ما تصور می‌کنیم، چنین روحی هست و کمتر کسی با گوته همرأی است که Geist der Zeiten [یا روح زمانه] را به‌دیدهٔ شکاك می‌نگریست وهمان «روح مورخ» می‌دانست «که تصویرزمانه در آن تابیده‌است.»[8] ولی آیا کسی جرأت دارد بگوید که دقیقاً این روح چیست؟ اطمینان دارد که می‌داند چگونه‌آن را تعریف کند و کجا به‌دنبالش برود؟ حقیقت باطل‌نما این است که یافتن روح‌زمانه در عین اینکه ازنظر فنی‌کاری نزدیك به محال است، بالاترین دستاورد نگارندهٔ تاریخ سیراندیشه‌ها نیز هست.

محدود بودن مطالعهٔ ما به زمان معین وموضوع معین مستلزم این است که چنین روحی وجود داشته باشد. کوشش براین خواهد بود که ببینیم، لااقل درمیان عده‌ای متفکر برگزیده، چگونه باید نگرشهای مشترکی‌را مشخص کنیم که‌آگاهی نورستهٔ اوایل قرن‌بیستم ازمجموع آنها پدیدآمد.

می‌آییم بر سر حد و مرز این مطالعه. نخست باید روشن‌کنم که تاریخی‌که دربارهٔ سیر اندیشه‌ها نوشته‌ام چگونه تاریخی است؛ دوم باید توضیح دهم که چرا این‌زمان و این مکان و این اندیشه‌ها و این اشخاص خاص را برای بحث برگزیده‌ام؛ وسرانجام میل دارم چندکلمه‌ای دربارهٔ ترتیب این‌کتاب ونظرگاههای شخصی خویش سخن بگویم.

تاریخ اندیشه‌ها معمولا یا با سطح «عالیتر» فکر سر وکار دارد یا با سطح «پایینتر». مراد از اولی سخنان از لحاظ عقلی و فکری روشن و واجد معناست و غرض از دومی ابراز احساسات عامیانه و شعارگونه. گمان بر این است‌که آنچه در سطح پایینتر دیده می‌شود پس از یکی دو نسل «تأخیر فرهنگی» از سطح بالاتر به پایین تراویده است و در این صحنهٔ جدید، اندیشه‌ها همیشه قیافه‌ای عامیانه و تحریف‌شده پیدا می‌کنند. مطالعهٔ ما در سطح «عالیتر» است. فرقهایی‌که اکنون به‌آنها اشاره می‌کنم نشان می‌دهدکه چرا چنین است. وقتی به‌آثاری می‌اندیشم‌که در زمینهٔ تاریخ سیر اندیشه‌ها پدیدآمده است، می‌بینم ظاهراً سه راه عملی برای انجام اینگونه مطالعه وجود دارد. (به‌آثاری‌که درآنها راجع

8) Was ihr den Geist der Zeiten heisst, Das ist im Grund der Herren eigner Geist, In dem die Zeiten sich bespiegelen.

به تاریخ رشته‌های خاص ذوقی یا علمی، مانند هنر وادبیات وفلسفه واقتصاد، بحث می‌شود، کاری ندارم، زیرا موضوعشان مسائل دیگری است و مشکل اساسی «روح زمانه» که همه چیز را با هم وحدت می‌دهد، درچنین مطالعات مطرح نیست.) اول، مطالعه در اندیشه‌ها و تصورات و کارهای مردم، یعنی سراسر قلمرو پهناور فولکلور و احساسات همگانی است. مورخی که به اینگونه اطلاعات علاقه‌مند باشد، معمولا روشی اتخاذ می‌کند که مردم‌شناسان دربررسی فرهنگهای «اولیه» پیش‌می‌گیرند. ازاین‌رو، مناسب دیده‌اندکارهای چنین مورخان را «مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر»[9] نام دهند. دوم، تاریخی است که کروچه آن‌را تاریخ اخلاقی-سیاسی[10] خوانده است، یعنی بررسی اعمال وآمال اقلیت حاکم و اقلیتهای رقیب که درصدد برانداختن دستهٔ اول هستند.[11] و سرانجام، تاریخ پیدایش و تکامل اندیشه‌هایی است که به موقع سرچشمهٔ الهام خواص یانخبگان حاکم قرارمی‌گیرند. دراین قسم تاریخ فرض براین‌است که تنها عدهٔ قلیلی ازافراد مسؤولیت استقرار ونگاهداری ارزشهای متمدن را بردوش دارند و، بنابراین، باید تعیین کرد که درهرزمان معین چه ذخیره‌ای ازمعانی و اندیشه‌ها در دسترس اشخاصی است که از معلومات عمومی برتر برخوردارند. اینگونه تاریخ گاهی با اندیشه‌های پذیرفته شده سروکاردارد ودراین صورت با نخستین نوع تاریخ که پیشتر ذکر شد درهم می‌آمیزد؛ اما بیشتر ناظربر اندیشه‌هایی است که هنوز از قبول‌عام بهره‌مند نیستند.

لابد تاکنون توجه حاصل شده‌است که مطالعهٔ فعلی ازقسم سوم است و، به عقیدهٔ من، شاهراه سیر درتاریخ اندیشه‌ها همین طریق است. نمی‌گویم، اقسام دیگر تاریخ ارزش نگاشتن ندارند ــ به‌هیچ‌وجه. ولی اگر نیک بنگریم، می‌بینیم تاریخ سیر اندیشه ازکار در نمی‌آیند و، بنابراین، بازبرمی‌گردیم به فرق میان سطوح «عالیتر» و «پایینتر». تصورات و اندیشه‌ها را درسطح عامه نمی‌توان بنا به‌ارزش ذاتی بررسی کرد چون آنطور که باید روشن و متمایز نیستند. مساعی مورخانی که خواسته‌اند دراین حد با اندیشه‌ها روبرو شوند، غالباً به سطح فهرست‌پردازیهای مکانیکی وملال‌آور انحطاط پیداکرده است وفقط هنگامی قرین موفقیت‌بوده (یعنی معنایی داشته) که اینگونه تصورات درساخت‌کلی تبیین تمامی کردارهای درهم بافتهٔ جامعه‌ای معین ادغام شده و، خلاصه، به صورت یکی از اجزای سازندهٔ تاریخ

9) retrospective cultural anthropology.
10) ethico-political history.
۱۱) مفهوم تاریخ اخلاقی-سیاسی در فصل ششم به تفصیل موردبحث قرار خواهدگرفت.

اجتماعی عمومی در آمده‌است. شاید منظور من هم از «مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر» همین بوده‌است. اینگونه بررسی تقریباً با تاریخ اجتماعی درقالب مفاهیم ــ نه به‌صورت توصیفی ــ یکی است. بنابراین، نخستین قسم تاریخ اندیشه‌ها که ذکر آن گذشت ممکن است اساساً چنین تاریخی نباشد و به عنوان تنها شیوهٔ عملی نگارش تاریخ آراء وعقاید درسطح «پایینتر»، فقط یکی ازراههای مطالعهٔ تاریخی جامعه باشد ــ رشته‌ای که درحد خود اهمیت عظیم دارد ولی فعلا مورد بحث ما نیست.

همین حکم، منتها با تغییرات جزئی، ممکن‌است درمورد نوع «اخلاقی-سیاسی» تاریخ سیر اندیشه‌ها نیز صادق باشد. روشن نیست که این قسم مطالعه در سطح «عالیتر» انجام می‌گیرد یا درسطح «پایینتر». مسلماً تصورات اعضای اقلیت حاکم اگر تفاوتی هم با معتقدات و اعمال هموطنانشان درمراتب پایینتر جامعه داشته باشد، این تفاوت بسیارناچیز است. البته‌گاهی ممکن است گروه نخبگان‌حاکم ــ یادست‌کم بعضی ازاعضای آن ــ افکاری بمراتب «جلوتر» از اکثریت جامعه داشته‌باشند. ولی به‌هرحال، سوای دوره‌های یکپارچگی استثنایی ایدئولوژیك، اعتقادات هرعضو اقلیت حاکم نسبت به دیگر اعضا تفاوت بارز نشان می‌دهد و تعیین صحیح اینکه درهرزمان معین‌کدام اندیشه دست بالا را دارد، بینهایت دشواراست. بهترین شاخص این است‌که افراد چه می‌کنند نه اینکه چه می‌گویند، و بدین ترتیب دوباره مستقیماً بازمی‌گردیم به تاریخ اعمال و نه افکار.

پس نخستین دلیل برای تردید دراینکه تاریخ اخلاقی-سیاسی درست همان چیزی‌باشد که ما در جستجویش هستیم، به قراری است‌که دیدیم ــ به عبارت دیگر، گرایش این قسم تاریخ به برگشتن سر فعالیتهای سیاسی است‌که توجه مورخان همیشه به‌آن معطوف بوده است. ازاین‌گذشته، حتی در مواقعی‌که تاریخ اخلاقی-سیاسی سعی‌کرده از حد اندیشه‌ها (به‌معنای‌آمال اخلاقی) فراتر نرود، این مقصود را به‌بهای ساده‌انگاریهای بنیادی حاصل کرده است. یکی دو فکر «بزرگ» به عنوان مفاهیم اصلی و شکل‌دهنده انتخاب شده که وقتی درست نگاه‌کنیم، می‌بینیم افکار خود مورخ بوده است. چنانکه خواهیم دید، حتی خود کروچه، یعنی پدر تاریخ اخلاقی-سیاسی نیز کاملاً ازاین اتهام‌که افکار خودش را به گذشته نسبت داده، مبرا نبوده است.

پس ما می‌مانیم و سومین قسم تاریخ سیر اندیشه‌ها ــ یعنی مطالعهٔ اندیشه‌های عمده به‌صورت اصلی و درسطوح عالیتر. بزودی خواهم‌گفت‌که به نظر من چه قسم اندیشه‌هایی درخور چنین بحث و فحص است، زیرا اگر بنا باشد از خطر فهرست‌نویسی برکناربمانیم،

درکتابی به این حجم فقط می‌توانیم به بخش کوچکی حتی از افکار پر نفوذ بپردازیم. اما پیش از آن، چند کلمه‌ای هم باید دربارهٔ چگونگی این کتاب بگویم. به طور خلاصه، کوشش براین بوده که خلأ مشخصی پرشود و کتاب پاسخگوی نیازی باشد که یکی از پژوهندگان در این رشته، زیرعنوان «مطالعات تفصیلی در باب مناسبات متقابل اندیشه‌ها در دوره‌ای بنسبت کوتاه» مطرح کرده‌است. مسائلی دراین کتاب موردتوجه قرارگرفته که همان پژوهنده برای راهنمایی محققان آینده، به این بیان دربارهٔ آنها سخن گفته است:

آیا اندیشه‌های موردبحث (ولو به هیأت مبدل) بآسانی از یك عرصهٔ فکری به‌عرصهٔ دیگر قابل انتقال هستند؟ آیا فرضهای اساسی وشرطهای مقدمی هست که همه یا اکثر روشنفکران دربارهٔ آنها به توافق برسند؟ و اگر هست، کدام؟ چقدر راجع به این فرضها تنش و کشاکش وجود دارد؟ در این چارچوب مشترك فکری، مهمترین شکلها و حالتها کدام است؟[۱۲]

تعریف آن نوع تاریخ که این کتاب نمونهٔ آن است، به قراری بود که دیدیم. می‌آییم برسر مندرجات آن و نخست حدودش درمکان و زمان. «واحد مطالعهٔ تاریخی» (به‌اصطلاح توینبی) نه واحدی جهانی است، نه ملی، نه آن موجود تعریف‌نشده‌ای که مرزهایش هرگز روشن نیست اما بیشتر ما به حقیقت روحانی و معنویش معتقدیم و نامش تمدن غرب است، و نه حتی به زبان ساده، اروپا. عرصهٔ جغرافیایی مطالعه، اروپاست؛ منتها اروپا به معنای اخص ـ یعنی «قلب» جامعهٔ غربی که عبارت باشد ازفرانسه و آلمان (شامل اتریش) وایتالیا.

چرا فقط این ناحیه؟ نخست برای اینکه از زمان امپراتوری شارلمانی تاکنون که عصر جامعهٔ شش ملتی «اروپای کوچك» است، مردم منطقه‌ای کمابیش مساوی ناحیهٔ مورد مطالعهٔ من، ازمردم ساکن کشورهای پیرامون اروپای غربی، نسبت به اروپایی بودن‌خویش آگاهی عمیقتری داشته‌اند و بیشتر حس کرده‌اند فرهنگ و منافع مشترك دارند. مردم اسکاندیناوی وشبه‌جزیرهٔ ایبری و بریتانیا ظاهراً همیشه‌کمتراحساس اروپایی بودن‌کرده‌اند تا مردم مرکز قارهٔ اروپا و بهره‌مندی مردم اروپای شرقی ازمیراث خانوادگی حتی از این هم بیشترموردتردید بوده‌است. کافی‌است بیاد بیاوریم که مردانی مانند دانیلوسکی واشپنگلر و توینبی که همه فیلسوفان نظری تاریخ بوده‌اند ولی از جهات دیگر با هم‌آنهمه اختلاف داشته‌اند، جملگی یکصدا روسیه و بیشتر دنیای اسلاو را از پیکر اصلی فرهنگ اروپا کنار

---

12) Franklin L. Baumer: «Intellectual History and Its Problems», *Journal of Modern History*, XXI (Sept. 1949), 193-4.

گذاشته‌اند.

گذشته از چنین دلایل تاریخی و شاید زیاده‌کلی که شرح و بسطشان از حوصلهٔ بحث ما بیرون است، درمورداین‌کتاب بالاخص، ملاحظاتی نیز از لحاظ عملی وجوددارد که محدود ساختن مطالعه را به جامعهٔ کوچکتر اروپای غربی و مرکزی ایجاب می‌کند. موضوع مطالعه، سیر اندیشهٔ اجتماعی ازحدوده ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ و خصوصاً افکار نوآوران بزرگ آن دوره است. امیدوارم درجریان بررسی ثابت شود که گنجینهٔ اندیشه‌هایی که‌وجه امتیاز روزگار ماست عموماً به دست آلمانیها و اتریشیها و فرانسویها و ایتالیاییها فراهم آمده است، نه انگلیسیها یا امریکاییها یا روسها. بعلاوه، ایشان غالباً به فاصلهٔ تنها چندسال از یکدیگر، نظریاتی آوردند که مشابهتشان شگفت‌انگیز است. این امر گاهی معلول‌دوستی و مناسبات خصوصی و فکری و تبادل نظر است ولی بیشتر تصادفی بنظر می‌رسد. بسیاری از این متفکران به هیچ وجه ازکارهای یکدیگر خبر نداشتند. با اینهمه، چنین پیوستگی و تسلسلی را نمی‌توان صرفاً ناشی از تصادف دانست. مردم کشورهای غرب و مرکز قاره بمراتب بیش‌از مردم‌کشورهای پیرامونی اروپا در میراثهای فکری و نهادهایی مانندفلسفه و حقوق و بنیان‌آموزش عالی با هم شریك بوده‌اند و این مواریث و نهادها مسائل مشابه برای متفکرانشان مطرح می‌کرده است. آن‌گروه از متفکران اجتماعی‌که بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول می‌زیستند، همه درنوعی پریشانی و تشویش شریك بودند. احساس سمج و مبهمی در بسیاری از افراد بخش داخلی اروپا وجود داشت‌که سرنوشت محتوم نزدیك است و روشها و نهادهای‌کهنه با واقعیتهای موجود اجتماعی تطبیق نمی‌کنند. این احساس هنگامی‌که به‌کشورهای پیرامونی اروپا رسید، حالتی خفیفتر پیداکرده بود.

فراخنای زمانی مطالعهٔ فعلی را با توجه به‌همین‌احساس ــ یعنی احساس مرگ جامعهٔ کهنه، توأم با عدم اطمینان به اینکه جامعهٔ نو چه شکلی به خود خواهد گرفت ــ تعیین کرده‌ام؛ به‌عبارت دیگر، چهل سال ازاواخر قرن نوزدهم تا اوایل بحران بزرگ‌اقتصادی دههٔ ۱۹۳۰ــ۱۹۴۰ و شامل جنگ جهانی اول (البته به دورهٔ پیش از جنگ بیش‌از دورهٔ پس از آن اهمیت داده‌ام). امیدوارم دلایل وحدت فکری در عصر مورد نظر بتدریج در جریان مطالعه روشن شود؛ عجالتاً به ذکر همین نکته بسنده می‌کنم که هدف ما تشخیص و تشریح شیوه‌های مختلف فکری است که ما به‌الامتیاز قرن ما بوده است. چنانکه خواهیم دید، دردی که متفکران این روزگار داشتند، آمیزه‌ای بود محصول خلاقیت فکری و آنچه درآلمانی به Epigonentum معروف است ــ به‌سخن دیگر، همان کسانی که‌آثارشان الگوی

تفکر در پنجاه سال بعد شد در عین حال دچار این احساس ناگوار بودند که در دورهٔ فلسفه‌ها و پژوهشهای دست دوم و تقلیدی زندگی می‌کنند.[۱۳] بخصوص کسانی که درجوانی از دنیا رفتند هیچ خبر نداشتند که آنچه در تاریکترین و عمیقترین حالات بدبینی و عدم اعتماد بنفس نوشته‌اند، چه تأثیر عظیمی درآیندگان خواهد گذاشت.

دورهٔ مورد بحث همچنین در عین اینکه نمایانگر پایان یك قسم فعالیت فکری بود، آغاز قسم دیگری تفکر را نوید می‌داد. برخی از برجسته‌ترین شخصیتهای آن عصر ــ که فروید، کروچه، پاره تو، سه نمونهٔ بسیار متفاوت ایشان بودند ــ منظومه‌های فکری بزرگ و فراگیر پدید آوردند، ولی در عین حال هم دامنهٔ عمل چنین نظریه‌های کلی را محدود کردند و هم باعث تردید دربارهٔ سودمندی اینگونه نظریه‌پردازیها درآینده شدند و، بنابر این، از سویی به عنوان آخرین بازماندگان سلسلهٔ طولانی منظومه‌سازانی به صحنه آمدند که نخستینشان ارسطو بود و، از سوی دیگر، چون منظومه‌ها یا دستگاههایشان را بازگذاشتند و بیش از آنکه پاسخهای قطعی بدهند، فرضیه‌های ثابت‌نشده برای جانشینانشان به ارث گذاشتند که می‌بایست بعدها آزموده شود، عصر تخصص و توجه به‌مسائل جداگانه ومحدود را در علوم اجتماعی بنا نهادند. همهٔ این‌کسان شخصاً انسان‌گرا [اومانیست] بودند و هم تربیت فلسفی داشتند، هم آموزش علمی، و بین ادبیات و علوم اجتماعی مرز مشخصی قائل نمی‌شدند. با این وصف، معیارهای پژوهش اجتماعی راآنچنان دقیق تعیین کردند و بقدری در این زمینه از پیشینیانشان پیشی گرفتند که دیگر ممکن نبود جانشینانی به قالب خود پیدا کنند. از این رو، پژوهندگانی که در دو نسل گذشته شاگرد و پیرو ایشان بوده‌اند، دید میکروسکپی پیدا کرده‌اند.

در دنیای متغیر اندیشه که این مردان بدان تعلق داشتند، از همان اوایل کار مسألهٔ خودآگاهی به صورت مسألهٔ اساسی درآمد. در واقع، عصر ایشان را می‌توان روزگاری تعریف کرد که درآن نخستین بار موضع ذهنی ناظر صحنهٔ اجتماعی جسورانه وارد معرکه شد (عنوان این‌کتاب به همین مناسبت انتخاب شده است). در گذشته معمولا فرض براین بود که ذهنیت ناظر مشکل بزرگی ایجاد نمی‌کند، عقلیان و تجربیان همداستان بودند که در فرایند اجتماعی نظر عامل با نظر ناظر یکی است و هر دو دسته مسلم می‌داشتند که این نگرش مشترك همان نگرشی است که در پژوهش علمی واخلاق مبتنی براصالت سودمندی،

13) Marianne Weber: *Max Weber: Ein Lebensbild*, new edition (Heidelberg, 1950), p. 151.

اصل موضوع فرض می‌شود و هر نظرگاه دیگری را می‌توان به عنوان دخالت بیوجه هیجانات، غیرقابل اعتنا دانست وکنار گذاشت.[14] ولی ناگهان تنی چند از متفکران هر کدام جداگانه ومستقل از دیگران به این پرسش رسیدندکه آیا اینگونه مداخلهٔ هیجانات عاملی بیربط وخارجی است یا یکی ازارکان اساسی قضیه؟ کم کم این متفکران تغییرجهت دادند وبه رغم نیات اولیهٔ خویش، اهمیت «ارزشهای» ذهنی‌را در رفتار آدمی کشف کردند و دیدند انسان وقتی در جامعه در مقام عمل قرار می گیرد، بندرت ازملاحظات منطقی تأثیر قطعی می‌پذیرد و در سلوك از ارزشهای فوق یا دون عقلی مختلف پیروی می کند و جالبتر اینکه ناظری‌هم که از نظرگاه علمی می‌نگرد، هر قدرهم از جهت نگرش باعامل فرق داشته باشد، در وضع چندان متفاوتی نیست. ناظر نیز به پیروی ازیك نظام ارزشی[15] (هرقدرهم این نظام‌گنگ وپوشیده‌باشد) مسائل درخور تحقیق‌را برمی‌گزیند، وازاین طریق درماهیت راه‌حل‌آنها پیشاپیش تأثیر می گذارد.

بنابراین، متفکرانی‌که در این‌کتاب باآنها سروکار داریم، هریك به طریقی برآن شدند تا این ناسازی و اختلاف بین حقایق خارجی و درك و ارزیابی درونی‌آن حقایق را دریابند و بتدریج پی بردند که مطالعهٔ جامعه امری است بینهایت بغرنجتر از اینکه‌کسی صرفاً بخواهد داده‌هایی راکه از راه مشاهده حاصل‌کرده درساخت فکری آدمی که در گذشته تصور می‌شد کلی وعمومی است، بگنجاند. دیدندکه «گنجیدن» و«جاافتادن» درچنین موارد خودبه‌خود صورت نمی‌پذیرد و ملاحظه کردندکه بنسبت آنچه پیشینیانشان بدیهی پنداشته بودند، حتی یك مرحله عقبتر رفته‌اند و از رویارویی مستقیم با موضوع مطالعاتشان دورتر شده‌اند. مختصرآنکه مشاهده‌کردند به‌دست‌خودشان بین داده‌های خارجی ومحصول نهایی فکر، مرحله‌ای میانی حائل‌کردندکه مرحلهٔ تأمل و بازاندیشی دربارهٔ آگاهی خودشان از آن داده‌هاست. در نتیجه، خودآگاهی فکری ـ یعنی بازپژوهی در سراسر اصول موضوعی یاپیش‌فرضهای تعقل اجتماعی ـ بمراتب ازگذشته بیشتر شد. وجه امتیاز اندیشهٔ قرن بیستم همین تلاش برای «پی‌بردن به معنای حقیقی» و «ژرف‌کاوی» است.

از این نظر باید گفت، تلاشهای فکری دورهٔ چهل‌سالهٔ ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ سلسله کوششهایی بود برای حل مسائل مشخصی‌که در نتیجهٔ آگاهی به ابهام و غموض مشاهدات

14) Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, second edition (Glencoe, Ill., 1949), p. 61.
15) value-system

اجتماعی پیش آمده بود و، چنانکه هم‌اکنون دیدیم، سطح خودآگاهی فکری پژوهندگان اجتماعی‌را عموماً بالا برد. اما این ظرافت و باریک‌بینی بیشتر، خطرهایی‌هم به دنبال داشت و تقریباً در تمامی موارد، کمابیش موجب نقض غرض شد. خودآگاهی تازه بآسانی به شکاکیت بنیادی مبدل می‌گشت. کسی‌که آگاهی پیدا می‌کرد که تعقل اجتماعی، امری ذهنی است، در قدم بعد یا می‌بایست منکر صحت و اعتبار هرگونه تعقل اجتماعی شود، یا بعکس ممکن‌بود [اساساً عقل راکنار بگذارد] و تصمیم بگیرد با«خونی‌که در رگهایش می‌جوشد» فکرکند. از این‌رو، وقتی می‌خواهیم قدر و اهمیت پایدار نسل دهۀ ۱۸۹۰—۱۹۰۰ را ارزیابی کنیم، هرگز نباید تضادی راکه در کارهای افراد آن نسل بوده از خاطر ببریم. همواره باید بیاد داشته باشیم‌که در اغلب موارد، دستاوردهایشان باعث جریاتی ضد تعقلی شد‌که خودشان اکثراً سخت با آن سر مخالفت داشتند.

برخی ازاین متفکران هرگز به نتایجی‌که به طور ضمنی برنظریاتشان مترتب می‌شد کاملا پی نبردند و باسماجت به مجموعه‌ای از اصول موضوعی فلسفی چسبیده بودندکه افکارشان مدتها پیش از تنگنای آن فراتر رفته بود. گروهی دیگر از مسلك غیرعقلانی استقبال می‌کردند ومی‌خواستند فلسفۀ اجتماعی آینده‌را برشالودۀ «شهود» یا «درون‌بینی»[۱۶] بنیاد نهند. و سرانجام چندنفری‌که به عقیدۀ من از همه بزرگتر بودند، درعین اینکه تلاش داشتند میراث عقلی خویش را تا جایی‌که بتوانند از خطر نابودی نجات دهند و دراین‌راه قدم‌به‌قدم به پیکار ادامه می‌دادند، محورسنت و پیشینه را طوری جابجا کردندکه راه برای

---

۱۶) intuition، از مصطلحات قدیم فلسفه‌که نزد بعضی از متفکران اواخر قرن نوزدهم و اوایل سدۀ بیستم، خصوصاً برگسون، معنای نسبتاً جدیدی پیداکرد. درفصل چهارم دربارۀ آن بتفصیل سخن خواهیم‌گفت. اینجا از باب اطلاع بیشتر خوانندگان فارسی‌زبان اضافه می‌کنیم که شادروان فروغی ضمن توضیح فلسفۀ برگسون، دربارۀ این واژه می‌نویسد: «درموارد مختلف به‌لفظهای مختلف می‌توان [آن‌را] ترجمه‌کرد. گاه باید وجدان گفت وگاه حدس وگاه کشف وگاه اشراق وگاه الهام وگاه ادراك وماننداینها. برگسون‌آن‌را به‌معنایی‌گرفته است‌که با معنی اشتقاقی آن مناسب است وجان‌بینی هم می‌توان‌گفت زیرا درواقع نظر برگسون این است‌که با این عمل جان و روان‌رامی‌توان دید... برای‌کسانی‌که به‌اصطلاح عرفاآشنایی دارند می‌گوییم، آنچه ما درون‌بینی یا جان‌بینی اصطلاح‌می‌کنیم، اگر عملش‌را درنظر بگیرید همان است‌که مراقبه می‌گویند و اگر حاصلش‌را منظور بداریدآن است‌که مکاشفه می‌خوانند...» («سیرحکمت دراروپا»، ج۳، صص۲۹۷—۲۹۹). برای توضیح بیشتر می‌توان‌افزود که دربعضی موارد «حدس» شاید نزدیکترین معادل باشد‌که در شرح آن (به این معنا) در «لغت‌نامۀ دهخدا» چنین‌آمده است: «زود دریافتن چیزی... فرق‌آن بافکرآن است‌که در فکر ترتیب باشد و در حدس احتیاج به ترتیب نباشد... تهانوی گوید: متمثل‌شدن مبادی فکری‌است درذهن دفعتاً و بدون اختیار و قصد... تیزانتقالی نفس است بخودی خود از حد وسطها و استدلالات... متمثل شدن حد وسط و مانندآن در نفس یك دفعه...» الی‌آخر. نکتۀ اخیر بخصوص باآنچه نویسنده دربارۀ «جوش‌خوردن گامهای میانی» می‌گوید واندکی بعد بنظر خواهد رسید، سازگار است. اما چون «حدس» در فارسی امروز معنای دیگری پیداکرده است، ما در این‌کتاب دو اصطلاح «درون‌بینی» و «شهود» را متساویاً در ترجمۀ intuition بکار می‌بریم.—م.

تعریف جدیدی ازانسان به عنوان موجودی بالاتر (یاپایینتر) ازجانوری منطقی ومصلحت بین باز شود.

این متفکران جمعاً آنچه‌را به «خوشه»‌ای از نبوغ‌معروف شده‌است تشکیل می‌دادند.[17] چرا باید چنین خوشه‌ها درتاریخ درست شود؟ چرا بعضی دوره‌ها از لحاظ کثرت دماغهای آفریننده غنی‌تر از دیگر دوره‌ها بنظر می‌رسند؟ مورخ پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسشها ندارد. شاید اصولاً قضیه ناشی از خطای بینایی باشد وکسانی‌که درچشم مردم یك عصر نابغه می‌نمایند، نیم قرن بعد جز مشتی افراد زرنگ چیزی بنظر نرسند. به هرحال، امروز از نظر ما، نشانه‌های آفرینندگی درنسل متفکرانی‌که در دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ به پختگی رسیدند،آشکار است و مااین‌مردان راکه مبدع شیوه‌های تفکرکنونی ما بوده‌اند، به استادی قبول داریم.

«معنای نسل [درتاریخ] بسیار کشدار است؛ ولی در جهان واقعیات ما بازایی دارد که همه احساس می‌کنیم کاملا مشخص است. ... بعضی نسلها [عمرشان] دراز وبرخی‌کوتاه است. فقط بامشاهده می‌توانیم دریابیم که‌درکدام نقطه‌منحنی تغییرجهت می‌دهد.»[18] پیداست که نسلها همه باهم‌تداخل می‌کنند و هر حدی‌که برای هریك تعیین شود، اعتباری ودلبخواه است. درعین‌حال هر نسل برپایۀ تجربیاتی‌که افرادش درآن شریك بوده‌اند حدومرزی از خود بدست می‌دهد و در واقع «خوشه»‌ای حول محور اینگونه تجربه‌ها تشکیل می‌شود. بنابراین، کسانی‌که با افراد پانزده‌سال از خودشان بزرگتر در رویدادهای روانی تعیین کننده شریك بوده‌اند، ممکن است خویشتن را به این افراد نزدیکتر احساس کنند تا به اشخاصی‌که سنشان فقط اندکی ازآنهاکمتر است ولی به‌آن حوادث قد نمی‌دهد. نمونۀ این امرنسلهایی است‌که در دوجنگ جهانی شرکت داشتند. درفصل آینده خواهیم‌دیدکه تجربۀ اجتماعی و فکری مشترکی‌که مایۀ امتیاز «نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰» می‌شد، چه بود.

درمورد فعلی، سروکار ما با نسلی است‌که عمر دراز داشت ودوران خلاقیتش حدود چهل‌سال ادامه پیداکرد و بین جوانترین و سالخورده‌ترین افرادش بیست‌ویکسال فاصله بود. سوای سورل و پاره‌تو که، بترتیب، متولد ۱۸۴۷و۱۸۴۸ بودند و نسبتاً دیرترشروع

17) A.L. Kroeber: *Configurations of Culture Growth* (Berkley and Los Angeles, 1944), pp. 10-16, 839.
18) Marc Bloch: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris, 1952).
ترجمۀ انگلیسی:
*The Historian's Craft*, trans. by Peter Putnam, (N.Y., 1953), pp. 186-7.

به نویسندگی کردند و با افرادی بمراتب جوانتر ازخودشان مؤانست فکری داشتند، تولد بقیهٔ متفکران مورد بحث بین۱۸۵۵ تا۱۸۷۷ واقع شده[۱۹] و اکثر در اواخر دهۀ ۱۸۵۰–**۱۸۶۰ بدنیا آمده‌اند. وقتی قرن بیستم آغاز شد، متوسط سنشان قدری بیش ازسی سال بود.**

اکنون بر«اشخاص‌داستان» نظری بیفکنیم. بزرگترین‌شخصیت آن‌عصر البته زیگموند فروید است. بعد از او ازلحاظ اهمیت باید از ماکس‌وبر نام ببریم که محقق در علم‌حقوق و اقتصاددان و مورخ و جامعه‌شناس و فیلسوف بود. وبر ازقدرت فکری عظیم بهره می‌برد و تنوع تخصصها و وسعت اطلاعاتش شگفت‌انگیز بود و فقط با عزم‌آهنین مانع از این می‌شد که در نتیجهٔ تضادهای فکری مستأصل‌کننده کارش به جنون بکشد. سپس شاید بندتو کروچه است که تازگی و اصالت افکارش به‌پای آن دو نمی‌رسد ولی در ظرف پنجاه‌سالی که بر ادبیات وفلسفه درکشورش سلطنت بلامنازع‌داشت، نفوذی بی‌همانند در آن سرزمین پیدا کرد. کروچه روشها واصول فلسفی تاریخنگاری‌را مورد قویترین نقد و سنجش درعصر حاضر قرار داد و، از این جهت، ما مورخان همه به او مدیونیم. در اهمیت‌این سه تن جای تقریباً هیچ بحث و مناقشه نیست.

بعضی ممکن است امیل دورکم را نیز همپایهٔ آنان قرار دهند. بدون شك، دورکم نیز مانند وبر، پدر جامعه‌شناسی معاصر و، از این حیث، سزاوار توجه و احترام ماست. با این حال، امیدوارم ثابت‌کنم که قواعدی‌که دورکم برای آیندگان به یادگار گذاشت، نمی‌توانست از جهت وضوح و اصالت به پای دستورهای فروید یا وبر یا کروچه برسد. دورکم نمونهٔ بارز نظریه‌پردازانی است که در تنگنای بنای فکری خاصی محبوس می‌مانند و داده‌هایی‌که در اختیار دارند پیوسته از دستشان خارج می‌شود. این حکم در مورد سومین جامعه‌شناس بزرگ، یعنی ویلفردو پاره‌تو نیزصادق است. پاره‌تو از جمله متفکرانی است‌که بازار اختلاف‌نظر و مناقشه دربارهٔ ایشان همیشه گرم بوده و هنوز هم هست. سه تن دیگر نیز درچنین وضعی‌هستند: یکی‌فیلسوف فرانسوی هانری برگسون، دوم ژرژ سورل که مطلقاً نمی‌توان اورا درهیچ صنف و رده‌ای قرار داد، وسوم شاگرد کجرو و گریزپای فروید، کارل گوستاو یونگ.

به‌رغم این ملاحظات، اوقاتی بوده که بعضی‌ادعا کرده‌اند هریك ازاین افراد اهمیت

---

۱۹) فرویدﻫ۱۸۵۶، دورکم و موسکا۱۸۵۸، برگسون۱۸۵۹، ماینکه ۱۸۶۲، وبر۱۸۶۴، ترولچ۱۸۶۵، کروچه۱۸۶۶، بندا و پیراندلو۱۸۶۷، آلن۱۸۶۸، ژید۱۸۶۹، پروست۱۸۷۱، پگی۱۸۷۳، یونگ و مان۱۸۷۵، میکلس۱۸۷۶، هسه۱۸۷۷.

تکان‌دهنده برای جهان داشته است و همگی هنوز درمباحثات معاصران نامشان درصدر ذکر می‌شود. درمورد کسانی مانند جامعه‌شناسان سیاسی گائتانو موسکا و روبرت میکلس یامورخ آلمانی فریدریش ماینکه یا متکلم هموطن او ارنست ترولچ یا شاعر و «اخلاق‌پرداز» فرانسوی شارل پگی، وضع غیر ازاین بوده است، ولی امیدوارم درجریان تحلیل روشن شود که مطالعهٔ ما بدون بحث دربارهٔ این افراد امکان‌پذیر نمی‌شد. گذشته از این چند نفر، بعضی اشخاص بنسبت کم‌اهمیت‌تر نیز مانند دو نویسندهٔ فرانسوی ژولین بندا و آلن، بیشتر از جهت مقایسه با دیگران، درحاشیهٔ بحث داخل می‌شوند وچند متفکر مهمتر نیز که سنشان بیشتر یاکمتر از افراد نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ بوده، درنقش پیشینیان یا پسینیان ایشان ظاهر خواهند شد. ازجمله پیشینیان، فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای و از جمله پسینیان، تئوریسین مارکسیست آنتونیو گرامشی ومورخ نظریه‌پرداز اسوالد اشپنگلر وفیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین و جامعه‌شناس آلمانی کارل مانهایم را می‌توان نام برد.

سرانجام شش نویسنده ـ آلن‌ـفورنیه، آندره ژید، مارسل پروست، توماس مان، هرمان هسه و لوئیجی پیراندلو ـ که عرصهٔ کارشان ادبیات و آفرینش هنری است، به عنوان نمونه برصحنه خواهندآمد. گنجانیدن آنها دراین بحث ممکن است مایهٔ تعجب شود. برای روشن شدن دلیل این‌کار، باید معنایی‌را که از «تفکر عمومی اجتماعی» اراده می‌کنم قدری بیشتر توضیح دهم.

نخست باید تأکیدکنم که سروکار من با پیشرفت و گسترش علوم اجتماعی از نظر فنی نیست و، ازاین رو، دربارهٔ کسانی‌که عمدتاًدررشته‌های خودشان اهمیت دارند، بحث نخواهم‌کرد. چیزی که توجه مرا جلب می‌کند، اندیشه‌هایی است که از محدودهٔ شعبه‌های فنی خاص فراترمی‌روندو درسایر رشته‌های دانش نیز مدخلیت دارند. دامنهٔ این مطالعه محدود به‌نوشته‌هایی است‌که خزانهٔ مشترکی ازاندیشه‌های اجتماعی و اخلاقی برای‌استفادهٔ کسانی‌که تحصیلات‌عمومی درعلوم انسانی‌دارند، فراهم آورده‌اند. بنابراین، عدهٔ‌کثیری‌از متخصصان در رشته‌هایی مانند اقتصادو مردم‌شناسی و منطق و مابعدالطبیعه از تعریف خارج می‌شوند.

در منتهاالیه دیگر طیف، نویسندگانی‌که با نهضتهای سیاسی چپ و راست ارتباط نزدیک داشته‌اند و با هیاهو از چنین جنبشها هواداری می‌کرده‌اند از شمول بحث بیرون می‌روند. توجه من فقط معطوف به متفکرانی است‌که خواسته‌اند اندیشه‌ها را در قالبهای فکری عالی و پایدار صورت‌بندی‌کنند و در جستجوی عینیت بوده‌اند وکارشان عاری از

منافع شخصی ومقاصد تبلیغاتی بوده است. برخی‌ازکسانی‌که برای بحث انتخاب شده‌اند، مانند وبر و موسکا، در صحنهٔ سیاسی عصر خویش فعالیت داشته‌اند، اما لااقل کوشیده‌اند نوشته‌های علمی و سیاسی خویش‌را جدا از یکدیگر نگهدارند (هرچند البته همیشه دراین کار کامیاب نبوده‌اند). به هر تقدیر، سر و کار من در وهلهٔ اول با جنبهٔ کلی و نظری کار آنهاست. درمورد نویسندگانی مانندگرامشی وآلن‌که بدون پرده‌پوشی سخنگوی احزاب سیاسی بودند، بحث من فقط به جنبهٔ وسیعترآثارشان مربوط می‌شود که مسائل مورد علاقهٔ همیشگی انسان را در جامعه روشن می‌کند. بنابراین، واضح است‌که برای پدران فاشیسم جایی دراین مطالعه نیست. هرقدر هم درسالهای بلافاصله قبل یا بعد از جنگ جهانی‌اول، ناسیونالیسم در فرانسه و ایتالیا یا نژادپرستی در آلمان مهم بنظر رسیده باشد، خواننده هیچ چیز دربارهٔ آن نهضتها در این‌کتاب پیدا نخواهدکرد. مارکسیسم نیز بیشتر به‌عنوان خاستگاه و نقطهٔ آغاز مورد بحث قرار خواهدگرفت تا به‌عنوان یکی از خطوط فکری‌که باید فی حد ذاته درآن تعمق شود.

آنچه‌ممکن است بیشتر محل تردید باشد این‌است‌که چرا نویسندگانی‌که با ادبیات سروکار داشته‌اند در این بحث گنجانیده شده‌اند. در اینجا هم باز قصد من بررسی ارزش هنری آثار چنین‌کسان نیست چون تاریخی‌که می‌نویسم تاریخ ادبیات نیست. اما به‌گمان من پیداست‌که درعصر ما ادبیات بخصوص رمان، از دو قرن پیش در بیان و صورت‌بندی ارزشها سهم مهمتری یافته و به اهمیتی‌که دارد آگاهتر شده است. بینشهای کلی و مجرد فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی می‌بایست به صورتی مشخصتر و نزدیکتر به واقعیت در دسترس همگان‌گذاشته شود واین تکلیف به رمانها و نمایشنامه‌های بزرگ واگذارشده است. البته‌کاری‌که ادبیات درعصر ماکرده بمراتب از این‌حد فراتر می‌رود، زیراچهره‌ای راکه از جامعه نگاشته در نیم‌سایه‌ای از رمز وکنایه جای داده‌است که نمی‌توان آن‌راتحت هیچ مقولهٔ خاصی قرار داد. ادبیات از سویی وامدار علوم اجتماعی است واز سوی دیگر یافته‌های خودرا به علم نظری جامعه پس داده است و، بدینگونه، کنش و واکنش و تأثیر متقابل فشرده‌ای میان دو طرف پدیدآمده است.[۲۰] تصور می‌کنم وقتی در فصل ماقبل‌آخر

20) Thomas Mann: *Freud und die Zukunft* (Vienna, 1936).

ترجمهٔ انگلیسی:

«Freud and the Future», *Essays of Three Decades*, transl. by H.T. Lowe-Porter (N.Y., 1947), pp. 412-15.

به بحث در این باره برسیم که اندیشه‌ها چگونه از سطح اندیشه‌وران به پایین تراویدند و به لایه‌های وسیعتر مردم تحصیلکرده رسیدند، اهمیت ومدخلیت رمان ونمایشنامه آشکارتر شود.

معنای «تفکر عمومی اجتماعی» شاید هنوز کاملا روشن نباشد. اگر به رشتهٔ خاصی‌در علوم اجتماعی نظر داشته باشیم، شاید جامعه‌شناسی به‌آنچه منظور ماست از همه نزدیکتر باشد. «در روزگار آرمانهای آزادیخواهانه، وضع اجتماعی و فکری را به بهترین وجه فلسفه انعکاس می‌داد؛ امروز... [آن وضع]... روشنتر از همه جا در صور گوناگون جامعه‌شناسی منعکس می‌شود.»[21] غرض من ازجامعه‌شناسی، علمی نیست که درحال‌حاضر درامریکا با آن‌آشنایی داریم ودانشی بسیار تخصصی است و به‌بخشهای فراوان تقسیم می‌شود. مراد نظریه‌پردازیهای کلیتر به پیروی از سنت منتسکیو و مارکس است. این تصوری است که وبر یا دورکم یا پاره‌تو از جامعه‌شناسی داشتند. صرف‌نظر از محدودیت مسائلی که چنین کسان وجههٔ نظر قرارداده‌اند، آنچه براستی می‌جسته‌اند ساختار کلی‌جامعه بوده است. جالب توجه اینکه همگی این متفکران تحصیلات عمومی وسیع داشته‌اند و پس از درس خواندن دررشته‌های دیگر به‌جامعه‌شناسی روی‌آورده‌اند. درواقع در روزگار ایشان آموزش‌رسمی جامعه‌شناسی وجود نداشت و اگر چیزی هم بود، طوری نبود که کمکی به کسی باشد.

در این عرصه باچنین حدود تقریبی که گذشته از جامعه‌شناسی، بعضی جنبه‌های فلسفه‌و روانشناسی وتاریخ وعلوم سیاسی‌را نیز در بر می‌گیرد، سر وکار ما بیش‌از آنکه باصورت‌بندی مفاهیم درچارچوب دستگاهها باشد، باچیزی است که می‌توان آن‌را سبك تفکر نامید. می‌خواهیم هرچه بیشتر بین متفکران اوایل قرن بیستم که از آنها نام بردیم روابط متقابل برقرار کنیم. خواهیم کوشید به همانندی ذاتی اندیشه‌هایی پی ببریم که در صورت‌بندی و تعریف ـ مثلا برپایهٔ روانشناسی یا اخلاق ـ ممکن است ناهمانند باشند. عاقبت شاید اصول مشترکی که می‌توان فرض کرد «سبك» تفکر آن عصر را تشکیل می‌دهند از این راه آشکار گردند.

از این نظر، آنچه استلزاماً از اندیشه‌ها نتیجه می‌شود، غالباً بیش از خود اندیشه‌ها توجه مارا جلب خواهدکرد. موضع بنیادی ولی نیمه‌خودآگاه هرمتفکر بیش‌از بیان صریح

---

21) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929).

ترجمهٔ انگلیسی با اضافات:

*Ideology and Utopia* (London and N.Y., 1936), p. 226.

آن اهمیت خواهد داشت. درمواردی که مصطلحات اصلی زمخت ومهجور بنظر برسد، سعی خواهم کرد تعاریف جدید و جامعتری به دست دهم. نمونهٔ اینگونه موارد، واژگان پاره‌تو است. درموارد دیگر که مسائلی در گذشته پراهمیت جلوه می‌کرده ولی اکنون پیش‌پا افتاده بنظر می‌رسد، به همان نسبت محور توجه تغییر خواهدکرد. هنگامی که بخواهم به تعبیر جدیدی مبادرت کنم، همیشه کلام کروچه را راهنما قرار خواهم داد که گفته است مورخ هر مسأله‌را ناگزیر به‌نحوی تعریف می‌کند که مسائل عصر خودش در آن منعکس شود وصحیح هم همین است.

خواننده ممکن است بپرسد که چرا به جای اینکه خود اندیشه‌ها را محور مطالعه قرار دهم، به متفکران توجه می‌کنم؟ این سؤال کاملا درست است و یکی از از غامضترین و بحث‌انگیزترین مسائل‌را درنگارش تاریخ اندیشه‌ها پیش می‌آورد. نخست باید توضیح دهم که این مطالعه به هیچ وجه مجموعه‌ای از زندگینامه‌های فکری نیست. با یك نگاه به فهرست مندرجات می‌توان دید که تحلیل آثار هرمتفکر کجا درطرح کلی اندیشه‌ها می گنجد. ولی سوای این، به نظر من دنبال کردن فراز و نشیب هر اندیشه در طی زمان، سرگرمی خطرناکی است، زیرا درهر لحظه ممکن است به این وسوسه تسلیم شویم که هرچیز را چنان تنگاتنگ باچیزهای دیگر کنارهم ترتیب دهیم که هیچ فاصله یا جای هیچگونه تردید باقی نماند. برای پرهیز از چنین خطرها، همواره باید به‌موارد خاص رجوع کنیم. تنها راهی که تخیل تاریخی بتواند شالوده‌ای کما بیش واقعی پیداکند، همین است. نباید فراموش کرد که واحد نهایی مطالعات تاریخی، شخص است. اندیشه نیز مانند «روند»، یا «نهضت» یا «جریان» فکری، ساختهٔ آدمی است و برخلاف تصور بسیاری از فیلسوفان، چنین نیست که وقتی پخته شد، تفکر فرد را پدیدآورد. تا هنگامی که تصور یا اندیشه‌ای در ذهن فرد معین در جای معین و در زمان معین بوجود نیامده، فاقد فعلیت است.

اینها همه ممکن است بقدری ابتدایی بنماید که خواننده اسف بخورد چرا حاجت به تذکار بوده‌است. ولی پیش از آنکه جلوتر برویم، اینگونه مطالب بایدکاملا روشن باشد. سنت مکتب اصالت‌تصور یااصالت معنا [= ایده‌آلیسم*]، بآسانی ازبین نمی‌رود. بخصوص لازم است عقیده‌ای راکه خود دراین‌باره دارم ازاول ابرازکنم زیرا یکی ازصور ایده‌آلیسم

* برای کلماتی چون ایده‌آلیسم، ایده‌ئولوزی، ودیگر مشتقات واژهٔ فرنگی ایده، مترجم فاضل کتاب حاضر، ضبط به صورت ایده‌آلیسم، ایده‌ئولوزی، و امثال‌آن را ترجیح می‌دهند. برای آنکه پیشنهاد ایشان به نظر اهل فن برسد، درکتاب حاضر به همین صورت عمل شد.ـــ ناشر.

با نظری مساعد دراین کتاب مورد بررسی قرارخواهد گرفت. پس مطالعهٔ ما برمحور افراد ــ آنهم نه‌افراد عادی، بلکه افراد بسیار برجسته ــ دور خواهدزد. اندکی پیش بعضی افراد را قدری سرسری برحسب بزرگی و مقام درجه‌بندی کردم. امیدوارم دلایل این درجه‌بندی در جریان مطالعه آنطورکه باید روشن شود، زیرا یکی از نتایج فرعی کتاب این است که عظمت فکری در عصر ما عبارت از چیست و چگونه فعلا می‌توان آن را ارزیابی کرد.

دو مسأله در سراسر مطالعه ما را به‌خود مشغول خواهد داشت. آنچه در جلو صحنه به‌چشم می‌خورد وموضوع آشکارپژوهش است، نظریه‌های متفکران اجتماعی طراز اول در باب قصد وغرض آدمی است و تعریفهایی که ازطبیعت اوداده‌اند. درپس آن‌گاهی نگاهمان بسرعت به مسأله‌ای دیگر می‌افتدکه به‌طور ضمنی مطرح می‌شودو بیشتر سبب سرگردانی است و هرگز به‌نحو خرسندکننده «قابل حل» نیست و آن اینکه چگونه ما اصولا به‌شناخت جامعه نایل می‌شویم. این همان معمای دیرین در شناخت‌شناسی است که هیچ‌گاه تا عصر حاضر کسی مانند معاصران خودمان با این شهامت و دقت با آن روبه‌رو نشده بود.

پس دو موضوع عمده‌ای که، به نظر من، تفکر عمومی اجتماعی با آن سر وکار دارد یکی انگیزه‌های اصلی افعال آدمی به معنای اعم است و دیگری معیار فهم انسانی از آن فعالیتها. آنچه اذهان بزرگترین متفکران نظری را پیوسته مشغول داشته رفتار «منطقی- آزمایشی»[22] درمقابل رفتار غیرعقلانی است وهمچنین ویژگی سلطه‌جوییهای فردی وگروهی و منشأ انسجام اجتماعی و ماهیت وکارکرد عواطف مذهبی و مسائل مشابهی که هنگام تبیین و تعلیل این امور مطرح می‌شود. اینگونه مسائل ازقدیم مختص فلاسفه محسوب شده است، اما در روزگارما، هروقت یکسره نادیده‌گرفته نشده، از سویی به عرصهٔ علوم اجتماعی راه پیداکرده است و، ازسوی دیگر، به‌ادبیات. پیشینیان بلافصل ما ــ یعنی افراد نسل ۱۸۹۰ــ ۱۹۰۰ــ کار تبیین این‌امور را برمبنای شناخت‌شناسی شروع کردند و برپایهٔ روانشناسی یا جامعه‌شناسی پایان دادند. بنابراین، بیمناسبت نیست اگر این گروه ازمتفکران را شخصیتهای مرحلهٔ گذر از فلسفه به‌علوم اجتماعی نام دهیم. پرسشهایی که این متفکران مطرح می‌کردند خصلت کلی ونظری داشت وپاسخهایی که می‌دادند تنها مربوط به‌گوشهٔ کوچکی از سرجمع مشکلاتی بود که دیده بودند پذیرای بحثهای نیمه علمی است. با اگر به شاخ دیگر این قیاس ذوحدین نگاه کنیم، می‌بینیم پاسخهایی که داده می‌شد در قالب زبان ادبی و تعبیرات

22) logico-experimental

مجازی بود. تنها جانشین علوم اجتماعی، ادبیات بود. زمانی در گذشته، فلسفه این دو جنبهٔ تفکر نظری را با هم جمع کرده بود. اما اکنون علوم اجتماعی و ادبیات محکوم بودند هر یك به راه خود بروند.

با توجه به آنچه گفته شد لابد آشکار است که اشخاص مورد بحث در این کتاب، در اینکه مطالعه بر چه اصولی استوار باشد، مؤثر بوده‌اند. جنبهٔ دوگانه‌ای که این اشخاص پیدا کرده‌اند، سهوی و تصادفی نبوده است. اگر معتقد نبودم که این متفکران می‌توانند در سنجش عاقلانه‌تر موقعیت انسان درجامعه به‌ما کمك کنند، برای مطالعه انتخابشان نمی‌کردم. تأثیر کروچه و فروید و وبر درهر صفحهٔ این کتاب نمایان است. تصور ضمنی اینکه تاریخ عبارت از چیست، در اساس از کروچه مایه می‌گیرد ولی در عین حال اصحاب نظر در روانکاوی وجامعه‌شناسی نیز که کروچه بنا به‌مشربی که داشت با آنها مخالف بود، در آن تصور تأثیر گذارده وتغییراتی وارد کرده‌اند. نخستین تناقض همین‌جاست: خطر التقاط شلخته‌وار کاملا مشهود است. ولی امیدوارم از این خطر جسته باشم.

با این ملاحظه می‌رسیم به آخرین وظیفهٔ مورخ وظیفه‌شناس در برابر خوانندگان. برای اینکه مورخ پیشداوریهای شخصی خودرا پنهانی درلباس «عینیت» به خواننده قالب نکند، باید توضیح‌دهدکه نوشته‌اش ازچه عوامل تربیتی وچه ارزشهای اخلاقی متأثراست. بدیهی است‌او نمی‌تواند به‌کلیهٔ این عوامل و ارزشها واقف باشد. حتی کسی‌که روانکاوی شده است با همهٔ زوایای ذهن خودش آشنا نیست. اما باید حتی‌الامکان بکوشد آنچه را می‌داند توضیح دهد.

اطلاعی‌که من دربارهٔ خودم می‌توانم بدهم، این‌است‌که گرچه از اتباع امریکاهستم، از لحاظ فکری تربیت اروپایی دارم. فرهنگ اولیه‌ام انگلیسی-فرانسوی بوده است: منطق دکارت و عقل سلیم لاك و شکاکیت هیوم مدتها پیش از آنکه حتی یك سطر از نوشته‌های این فیلسوفان را خوانده باشم، جزئی از زمینهٔ تعلیم و تربیتم بوده است و طرز تفکرم طبیعتاً متمایل به مسلك «عقلی»[۲۳] است. اما تماس با آلمان و سنت معنوی [یا ایده‌آلیستی] آن‌سرزمین چون‌از اوایل عمرآغاز شد، جهت‌گیری وتمایلاتم را عمیقاً دگرگون ساخت. در ایام اخیر، سر و کارم در مرتبهٔ نخست با ایتالیا بوده است و از تأثیر قانع‌کننده و متین کروچه هرگز برکنار نبوده‌ام. خودم امیدوارم این تأثیرات متضاد منجر به قسمی توازن

23) rationalistic

و تعادل در افکارم شده باشد. تنشی در من هست بین تمایل فطری به انصاف و اخلاق انگلیسی و فرانسوی مبتنی بر آدمیت و مروت و آگاهی به دامهای سکرآور و در عین حال دستاوردهای بیمانند فلسفهٔ نقدی آلمان: خودم اکنون به‌این تنش خوگرفته‌ام ولی برخلاف میل باطنی، در نتیجهٔ علاقه به تاریخ و تعمق دربارهٔ روش تحقیق، به موضعی نیمه معنوی [یا نیمه ایده‌آلیستی] کشیده شده‌ام. شاید این تعادل حساس، ضامن رعایت نوعی انصاف نسبت به‌طرفهای مسائل شود. ضمناً اضافه کنم که از مقایسهٔ ملتها با یکدیگر که موجب ایجاد رشك و خصومت شود یکسره در این مطالعه پرهیز خواهم کرد. دخالت دادن احساسات و هیجانات گروهی درهر شعبه‌ای از تحقیقات تاریخی بیجاست، چه رسد به تاریخ‌اندیشه‌ها. تنها نگرش شایسته، نگرش متفکری بیغرض و بیطرف است که همهٔ جهان را میهن خویش می‌داند.

این نظریات که درجنب اصل مسأله بیان شد، به یکی از خصوصیات دیگر نویسنده نیز اشاره‌ای دربر داشته است. در سراسر این مطالعه، نقطهٔ عطف و پایه‌ای که همهٔ تحلیلها از آن مایه می‌گیرد، عصر روشنگری در سدهٔ هجدهم است. موضع من خواسته و دانسته «قرن هجدهمی» است و معتقدم همه، کم و بیش فرزندان عصر روشنگری هستیم و هر فرد متمدنی از افراد جامعهٔ غرب چون وارث این سنت انسانی دویست ساله است، ناگزیر از این نظرگاه دربارهٔ جنبشهای سیاسی و اجتماعی عصر خویش داوری می‌کند.

«به نظر من، اکنون بیش از هر زمان در گذشته وقت آن است که روزگار ما به خودسنجی بپردازد و آینهٔ روشن وشفافی راکه عصر روشنگری درست کرده، در برابرخود بگیرد... عصری که عقل ودانش‌را بالاترین قوهٔ آدمی می‌دانست وعزیز می‌داشت، نمی‌تواند و نباید از یاد برود. باید راهی بیابیم تا نه تنها چهرهٔ حقیقی آن عصر را ببینیم، بلکه در را دوباره به روی نیروهای اصیلی بگشاییم که موجد آن شدند و به آن شکل دادند.» از مورخان‌معاصرکه به‌نگارش‌تاریخ فلسفه درقرن هجدهم‌مبادرت کرده‌اند، هیچ کس‌ازمورخی که ایمان خویش را در قالب‌این عبارات بیان کرده، بزرگتر نبوده است و من ایمان او را در این باب ایمان خودم می‌دانم. در عقاید وی نسبت به‌عصر روشنگری شریکم و مانند او برای فکر باز و عاری از جزمیت منفکران آن دوران و انعطافی که درکاربرد مفهوم عقل بخرج می‌دادند و درکی که از «حساسیت» و «شور و هیجان» داشتند، اهمیت قائلم. وقتی فلسفهٔ عصر روشنگری را به این نحو با طرح اصلی و خطوط پیرامونی آن منطبق سازیم، می‌بینیم به هیچ وجه آنطورکه معمولا قلمداد می‌شود «تعقلی» محض نبوده است ودلبستگیش

به سبب پایه‌های مکانیستی و مادی و ایمانش به پیشرفت آدمی بیشتر محصول تحریفها و کژنمایی‌های انتقادی است.[24]

با اینهمه، نادانی است که نتیجه بگیریم زحمات منتقدان در دو قرن گذشته همه بیهوده بوده است و اکنون لازم نیست هیچ‌کاری کنیم جز اینکه خودنیز درکنار متفکران آن عصر موضع بگیریم. غرض من بیشتر این است که برخی اصول اخلاقی خاص قرن هجدهم ــ بویژه حتی المقدور پافشاری بر چاره‌جوییهای عقلی و رفتارهای انسانی ــ از جمله مواریث پایدار و پراهمیت ماست که از هر اصلی که از آن عصر به بعد برای هدایت روشنفکران صورت‌بندی شده بمراتب مؤثرتر بوده است. البته مختار و بلکه مکلفیم که انتقادهایی را که در سده‌های نوزدهم و بیستم از شناخت‌شناسی و روانشناسی عصر روشنگری شده بپذیریم، بخصوص هر جا ثابت شود که ارباب نظر در آن دو رشته، سطحی و مکانیستی فکر کرده‌اند. همچنین پس از مشاهدهٔ بلاهای هولناك چهل سال اخیر، اکنون نمی‌توان انتظار داشت که کسی هنوز مانند متفکران قرن هجدهم به استعداد بشر برای نیکی و نیک‌رفتاری اعتماد کند. اما اگر اصول باز مانده از عصر روشنگری را در رفتار و پژوهش راهنما قرار ندهیم و ردکنیم، به خود زیان رسانده‌ایم.

در اینجا نیز اصولی که در مطالعه مسلم داشته شده است، هدف از آن را انعکاس می‌دهد. یکی از مهمترین کارهایی که متفکران بزرگ اوایل قرن بیستم بر آن همت گماشته بودند، نقد و سنجش عصر روشنگری بود. گاه به طور ضمنی به این کار می‌پرداختند و گاه صریحاً از طریق نفی و انکار، اما اکثرشان برخلاف آنچه معمولا وانمود می‌شود آنچنان مخالفتی با قرن هجدهم نداشتند و حتی آنانکه از دیگران بزرگتر بودند، در داوری دربارهٔ پدیدارهای سیاسی و اجتماعی ولو ــ با شرمندگی ــ از معیارهای «روشن‌اندیشانه» استفاده می‌کردند. سختگیری و باریك‌بینی فکری و بیزاری ازعبارات مطنطن مانع از این می‌شد که علناً اعلام پیروی و وفاداری کنند وقیافه‌هایشان از آنچه واقعاً بود «خشنتر» و «خشکتر» جلوه

24) Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932).

ترجمهٔ انگلیسی:

*The Philosophy of the Enlightenment*, transl. Fritz C.A. Koellen and J.P. Pettegrove, (Princeton, N.J., 1951), pp. XI-XII, 13, 55, 73, 90-92, 104-108, 169.

رجوع کنید همچنین به:

Peter Gay, «The Enlightenment in the History of Political Theory», *Political Science Quarterly*, LXIX (September, 1954), pp. 374-89.

می‌کرد. برای اینکه احساساتشان از دیدهٔ نامحرم محفوظ بماند، دیـواری از عینیت علمی دور خود کشیده بودند و اکنون فقط گاهی با نگاهی زودگذر می‌توان بـه پشت آن دیوار نگریست و عواطف اخلاقی شدیدشان را دید.

بنا بر این، باز هم کاری که باید بکنیم کشف موضع نیمه خودآگاهی است که در پس نظریـه‌پردازیهای علمی نهفته است. همچنین باید میان دو نوع انتقاد از عصر روشنگری فرق بگذاریم. متفکران طراز اول اوایل قرن بیستم، مـانند فرویـد و وبر و کـروچـه، منتقدان «وفادار» بودند و برخی از متفکران درجهٔ دوم، ازقبیل سورل، منتقدان «غدار». بنا براین، بـاید فرق گذاشت بین کسانی که وقتی تحقیر و تمسخر نثار عصر روشنگری می‌کردنـد، می‌خواستند ارزشهای انسانی غرب را به بـاد حمله بگیرند و دیگران که هدفشان از تعمق در مسألهٔ انگیزش آدمی و ساختار جـامعه، بیان مجدد آن سنت در قـالبی بود که برای نسل شکاك فعلی مقبول و قانع کننده باشد.

حقیقت این است که هدف بیشتر احساسات ضد روشنگری نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰، چیز دیگری بود. عناد و مخالفت این متفکران بیش از آنکه معطوف به فرهنگ قرن هجدهم به صورت اصلی باشد، متوجه کیش تحصـلی [یـا پوزیتیویسم] بود که می‌خواست آن فرهنگ را به طور ساختگی و به لباس مبدل دوباره زنده کند. شورش بر پوزیتیویسم موضوع فصل آینده است. در اینجا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنیم که تهمت تفکر مکانیستی و مادی که غالباً به عصر روشنگری زده می‌شود، اگر درست بسنجیم در واقع بـه فلسفهٔ تحصلی وصور گونـاگون آن وارد است. من شخصاً پوزیتیویسم را نمی‌پسندم و از این جهت بـا بیشتر کسانی که موضوع مطالعهٔ مـا در این کتابند همعقیده‌ام. امـا بـازهم بـاید متوجه باشیم که مخالفت دربست با پوزیتیویسم مضحك است. دقت علمی متفکران این مکتب و پـای‌بندی ایشان به آنچه گمان می‌کردند پژوهش عینی است، هنوز سزاوار احترام است و حتی شکستی که خوردند نمایانگر یکی از اصولی است که دستاوردهایشان از آن مایه می‌گرفت. «پوزیتیویسم درست به‌دلیل ایمان به پیشرفت و واقع‌گراییهای ساده‌دلانه موفق به انجام اینهمه خدمات ارزنده شد.»[۲۵]

جمعی از متفکران دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ برای اینکه وزنه‌ای در برابر ایمان پوزیتیویستی به علوم دقیق ایجـاد کنند، به «شهود» یـا «درون‌بینی» متکی شدند. البته هر یـك از ایشان

---

25) Mannheim, op. cit., p. 79.

معنای دیگری از این لفظ اراده می‌کرد و اتکایش به این نوع‌شناخت که سخت محل منازعه بود، با سایرین تفاوت داشت. یکی از مهمترین موضوعات مطالعهٔ ما، کاربردهای گوناگون «درون‌بینی» است و تعریف آن ـ اگر اصولا تعریف درست چنین تصوری هرگز امکان‌پذیر باشد ـ بتدریج در جریان بررسی آشکار خواهد شد. پیداست که چارهٔ حقیقی مشکل به این نیست که «درون‌بینی» و «تعقل» را به عنوان دو طریق معرفت که هرکدام نقیض یا مکمل دیگری است در مقابل هم قرار دهیم. ممکن است این دو، جنبه‌های مختلف عمل روانی واحدی باشند و آنچه به درون‌بینی معروف است آمیزه‌ای از فرایندهای ظریف تعقلی و عاطفی باشد و همین ظرافت، تمیزشان را از یکدیگر نامقدورسازد. تعقل کمابیش کلا به‌طور خودآگاه صورت می‌گیرد و درون‌بینی جزئاً چنین است. با این حال، درون‌بینی هم به معنایی که فروید اراده می‌کرد عملی «ناخودآگاه»[26] نیست و در دایره‌ای جریان پیدا می‌کند که فروید آن را «پیش‌آگاهی»[27] و ویلیام جیمز «حاشیهٔ خودآگاهی» نام داده‌است. وجه امتیاز آن، «جوش خوردن گامهای میانی با یکدیگر» است. تشخیص دقیق این گامها میسر نیست اما بدون شك، درون‌بینی «در هر تفکر آفریننده، اعم از هنری و علمی، که در آن از نمادها استفاده شود» حایز اهمیت است و تنها چیزی است که «جهشهای هنری و علمی را امکان‌پذیر می‌سازد و بدان وسیله قوهٔ خلاقه چنین گامهای بلند و شگرفی بر می‌دارد.»[28]

تصور نمی‌کنم حتی «علم‌زده»ترین اشخاص هم به چنین وصفی اعتراض کند. من شخصاً باید اعتراف کنم، که تمایلم به درون‌بینی و اعتقادم به اهمیت انگیزه‌های روحانی بیش‌ازحدی است که صرفاً برای تحمل آن در دیگران لازم است و، از این جهت، با اغلب متفکران مورد بحث در این کتاب همداستانم که سبب‌یابیهای «طبیعی» محض را برای تبیین رفتار آدمی نارسا می‌دانستند وجدانشان با نسل پدرانشان از همین باور مایه می‌گرفت. البته این باور دخلی به ادیان رسمی نداشت. وبر و پاره‌تو و دورکم مفتون دیانت بودند اما نه به عنوان جلوه‌ای از ایمان خصوصی خودشان، بلکه به عنوان یکی از پدیدارهای اجتماعی بسیار مهم که درمحاسبات پیشینیان بلافصلشان به‌حساب گرفته نشده‌بود. موضع جدیدنسبت به امور روحی معمولا منفی بود. متفکران اجتماعی بزرگ اوایل قرن‌بیستم شخصاً هوادار

26) unconscious
27) the preconscious
28) Lawrence S. Kubie: «Problems and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progress», *Psychoanalysis as Science*, ed. E. Pumpian-Mindlin (Stanford, Calif., 1952), pp. 50-51.

ارزشهای روحـانی مشخص نبودند، بلکـه مفروضات مکتب اصالت طبیعت را در علوم و اخـلاق سطحی می‌دانستند و مردود می‌شمردند. افراد نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ از ایـن جهت بمراتب از شارحان و مفسرانشان که بعداً ظهور کردند، محتاط‌تر بودند.

این حکم در مورد خود من هم صادق است. بهترین شاهد این موضع منفی و شکاك، سخنان یکی‌از پیروان مکتب طبیعی است که در قالب ادبیات سالهای پیش‌ازجنگ جهانی اول، اینگونه افادهٔ مرام کرده است:

من معتقدم که روح و جسم در وجود مانعةالجمعند. روح مجموعه‌ای از پـدیـدارهای روانی است و جسم مجموعه‌ای از پدیدارهای آلی.... من می‌دانم که شخصیت من توده‌ای از ذرات مادی است که وقتی متلاشی شود، مطلقاً نابود خواهد شد.

من معتقدم که وجوب علیت، قانون کلی است و مـا از جمیع جهات مقید به شرایطیم. ... خیر و شر تمایزاتی صرفاً اعتباری و قراردادی است. ...

من معتقدم که گرچه پدیدارهای حیات هنوز همگی تحلیل نشده‌اند امـا روزی خواهند شد. ...[۲۹]

نویسندهٔ ایـن سطور خود عمیقاً دستخوش دودلی و پریشانی بود و چنانکه در فصل ماقبل‌آخر این‌کتاب خواهیم دید، رمانی‌که نوشت یکی از مدارك محوری درکشمکشهای روحی افرادآن نسل بشمار می‌رفت ــ نسل اروپاییانی‌که درست پیش از جنگ جهانی‌اول پـا به سنین مردی می‌گذاشتند و پدرانشان در دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ به پختگی رسیده بودند. یك‌ربع قرن پیش، اصالت طبیعت مهمترین فلسفه‌ای بود که میان مردم رواج داشت؛ امادر ۱۹۱۳ دیگر کهنه شده بود و باب‌پسند نبود. افراد نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ فقط اصول مکتب طبیعی را ردکرده بودند و چیزی‌که ضدآن باشد به جایش نیاورده بودند. به همین قانع بودندکه در برزخ تعلیق حکم بسر برنـد. دیگر امکانـات فلسفی را رد نمی‌کردند ولی از تصدیقات جزمی پرهیز داشتند و من امیدوارم از میان نواده‌های ایشان تنهاکسی نباشم‌کـه معتقدم برای‌کسی‌که درجوامع انسانی تحقیق می‌کند، این صحیحترین موضع فلسفی است.

29) Roger Martin du Gard, *Jean Barois* (Paris, 1913), pp. 255-56.
ترجمهٔ انگلیسی از: Stuart Gilbert.

فصل دوم

# دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰

# شورش بر پوزیتیویسم

در تاریخ دوره‌هایی پیش می‌آید که عده‌ای از متفکران پیشرو، معمولا مستقل از یکدیگر نظریاتی چنان متفاوت با عقاید متعارفی زمان و، با این وصف، آنقدر مرتبط با هم دربارۀ رفتار انسان پدید می‌آورند که بنظر می‌رسد مجموعاً انقلابی در افکار برپا کرده‌اند. یکی ازچنین دوره‌ها، دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بود که در آن، اصولی که درقرنهای هجدهم ونوزدهم مسلم‌شمرده شده‌بود موردتجدیدنظر وانتقاد واقع گشت و، درنتیجه، اصول‌تازه‌ای پدیدآمد که وجه امتیاز روزگار ما قرار گرفت. «در هیچ دوره‌ای نیست که در عمر کوتاه یك نسل، انقلابی به این عظمت در برداشتهای تجربی از جوامع انسانی روی داده باشد مگر آنکه به قرن شانزدهم رجوع کنیم. سبب این امر چه بود؟»[1]

کسانی که موضوع تحقیقشان واپسین سالهای سدۀ نوزدهم بوده، تقریباً همگی به نحوی از انحا دگرگونی روانی عمیقی در آن دوران حس کرده‌اند. البته این درکی را که حاصل کرده‌اند به صورتهای بسیار مختلف به قالب بیان ریخته‌اند. در تعبیرهای قدیمتر و بیشتر ذوقی (که کسانی مانند هنری ادامز ارائه داده‌اند)، دهۀ مورد بحث به صورت fin de siècle [یا پایان قرن] -دورۀ سیرآبی و تبهگنی وکژخوییهای پر تصنع و پایان عصری بسر رسیده- تصویر شده است. از نظر ما این سؤال ربطی به مطلب ندارد که این وضع تا چه حد جنبۀ خودنمایی ادبی و جلوه‌فروشی هنری داشته است. از جهت مقصودی که در پیش داریم، fin de siècle فقط زمینۀ کار است.

ممکن است وسوسه شویم که این موضع تازه را به‌عنوان حالتی بین برداشت ذوقی

1) Talcott Parsons, op. cit., p. 5.

وبرداشتی تعقلی‌تر، نورمانتیسم[2] یا عرفان به‌سبك جدید نام دهیم. صورت‌بندی مسأله بدین شکل ازبسیاری جهات معقول بنظر می‌رسد. بیگمان تمایل به ذهنیت که در بسیاری از آثار تخیلی ونظری سالهای بین ۱۸۹۰ تا جنگ جهانی اول دیده می‌شود، یادآور آمال نخستین رمانتیکهاست. در دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ یا ۱۹۰۰–۱۹۱۰، بعضی نویسندگان برای اینکه آن دسته از ارزشهای تخیلی راکه اسلاف بلافصلشان نادیده گرفته یا تحقیر کرده بودند دوباره به منزلت پیشین بازگردانند، نیم قرن به عقب می‌رفتند. همین قسم نویسندگان بودند که متولیان کیش داستایوسکی و نیچه شدند و آن دو را مبشران و پیشاهنگان ادبی عصر جدید معرفی کردند. تضاد دردناکی دراین واقعه وجود داردکه همان سال –یعنی ۱۸۸۹– که نیچه به‌جنون دچار شد،آثارش پس از بیست سال غفلت،کم کم از پسند عام برخوردار می‌شد. بارها در این‌کتاب به بعضی متفکران اجتماعی بر می‌خوریم که اشارات پراکندۀ نیچه را به تلاشهای ناخودآگاه و اقلیتهای دلاور و چیره‌گر، به صورتی دقیقتر و منظمتر بسط می‌دهند.

اما نیچه را نو رمانتیك خواندن مسلماً خطاست. از ارکان اندیشۀ نیچه، نقد و سنجش‌گری سقراطوار است و چنین وصفی از او، حق این عناصر را ادا نخواهدکرد و تنها مناسب عده‌ای انگشت‌شمار از متفکران اجتماعی اوایل سدۀ بیستم –آن‌هم‌شخصیتهای کم‌اهمیت‌تری مانند یونگ و پگی– خواهدبود. شخصیتهای براستی بزرگ، بعضی‌مخالف گرایشهای به زعم خویش نو رمانتیك بودند و بعضی، مانند فروید و وبر، سعی داشتند رمانتیسمی راکه درخود مشاهده می‌کردند مهارکنند. دورکم شاید ازهمۀ معاصرانش‌بیشتر به‌آنچه «احیای عرفان» می‌نامید به‌طور بی‌قیدوشرط اعتراض می‌کرد.[3] ولی تنها او نبود؛ کسان دیگر هم بودند. برگسون «عارف» (که شاید حملۀ دورکم متوجه او بود) نباید نمایندۀآن عصر محسوب شود. فلسفۀ اویگانه‌نظریۀ مهم‌آن روزگار بودکه‌آشکارا جنبه‌های عرفانی داشت و، بااین وصف، باز هم حتی‌الامکان در قالب مصطلحات معمول فلسفی‌بیان می‌شد. گرایشهای نو رمانتیك بزرگترین تأثیر را درسطوح «پایینتر» اندیشه –یعنی درسطح تهییج‌گران نیمه مردم‌پسند– به جای‌گذارد. در این سطح بودکه وقتی نو رمانتیسم در

2) neo-romanticism
3) Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895).

ترجمۀ انگلیسی:

*The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Chicago, 1938), p. XL.

سیاست بکار افتاد، به «خیانت روشنفکران» انجامید ــ خیانتی که سی سال بعد هدف حملهٔ کوبندهٔ ژولین بندا قرار گرفت.

پس معلوم شد «رمانتیسم» اسم با مسمایی نیست، آیا «غیر عقلانی مسلکی»[4] وصف عمومی بهتری است؟ مسلم اینکه اصطلاحی جمع و جور و متدوال است و لااقل از دلمشغولیهای واقعی متفکران اجتماعی اوایل قرن بیستم حکایت می کند. شك نیست که روشنفکران نوآور دهۀ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ عمیقاً به مسألۀ انگیزش غیرعقلانی رفتار انسانی توجه داشتند و کشف مجدد امور دور از منطق و دور ازمدنیت و تبیین‌ناپذیر اگر نگوییم سرمستشان کرده بود، لااقل دست ازسرشان برنمی‌داشت. ولی چنین متفکرانرا «غیرعقلانی مسلك» خواندن، دوپهلوگویی خطرناکی است، زیرا این طور به ذهن متبادر می‌شودکه تحمل وحتی ترجیحی برای قلمرو امور ناخودآگاه در میان بوده است، در حالی‌که عکس قضیه صادق است. متفکران اجتماعی دهۀ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ تنها از این جهت به امر غیرعقلانی علاقه داشتندکه می‌خواستندگریبان بشر را از چنگ آن خلاص کنند. درآن تعمق می کردند، در جستجوی راههایی برای رام‌کردنش بودند تا بلکه‌آن را در مجاری سازنده برای مقاصد انسانی بیندازند. حتی سورل که بکرات او را سلطان غیرعقلانی مسلکان خوانده‌اند، هدفش در زندگی، یافتن ضابطه‌ای سیاسی بودکه بادنیای زیرسیطرۀ منطق صنعت وماشین سازگارباشد.

سورل و پاره‌تو و دورکم و فروید همه خویشتن را مهندس یا تکنیسین یا دانشمند یا پزشك می‌دانستند. باطل‌است‌که ایشان را غیرعقلانی مسلك بخوانیم مگر صرفاً معنایی بسیار مخصوص درنظر داشته باشیم. گاهی در عوض، اصطلاح «ضد تعقلی» بکار رفته‌که هم‌جامع است وحکایت ازبیزاری از ایدئولوژی و امورمستقل ازتجربه (a priori) وتفکرمجرد یك قرن ونیم پیش می کند وکسانی را مانند سورل و دورکم، باوجودآنهمه اختلاف ازجهات دیگر، به هم پیوند می‌دهد و یادآور نفوذ و اعتبار مردی مانند ویلیام جیمز است. (نفوذ جیمز از سویی، ضد نفوذ نیچه است و از سوی دیگر مکمل و قابل مقایسه باآن). مسلك ضدتعقلی تقریباً همان مذهب اصالت عمل یا [پراگماتیسم] جیمز است و برای گروه‌بندی بخش بزرگی از نوآوریهای فکری دهۀ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ قدر مشترك مناسبی بدست می‌دهد.

اما این اصطلاح ازسویی چیزهایی را دربر می‌گیردکه نباید واز سوی دیگرآنطور که باید جامع نیست. از طرفی جنبۀ انتزاعی و عقلی اندیشۀ کروچه را شامل نمی‌شود یا

4) irrationalism.

مثلا بحساب نمی‌گیرد که ماکس وبر به مرحله‌ای رسیده بود که نظریهٔ خویش را درباب جامعه درچارچوب «نمونه‌های مثالی»[5] بسط می‌داد. ولی، از طرف دیگر، رویگردانی از اصول فکری عصر روشنگری را کاملتر وقطعی‌تر از آنچه واقعاً بوده جلوه می‌دهد. حمله به یادگارهای فکری و عقلی گذشتگان درواقع جبههٔ محدودتری داشت و هدف اصلی آن، به قول محققان دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، «پوزیتیویسم» یامذهب تحصلی بود. مراد از این اصطلاح فقط نظریات کهنه و غریبی نبود که با نام اگوست کنت، واضع لفظ پوزیتیویسم، تداعی پیدا کرده بود. حتی فلسفهٔ اجتماعی هربرت اسپنسر هم نبود که در عصر آن محققان، لباسی نو برای تفکر پوزیتیویستی شده بود. غرض متفکران دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ ازپوزیتیویسم، اصولاً گرایش به‌بحث دربارهٔ رفتار آدمی در قالب تشبیهات اخذشده ازعلوم طبیعی بود. احساس نوآوران آن دهه این بود که برای ردکردن رایجترین عقیده‌ای که بر افکار چیره بود، باید در برابر پوزیتیویسم واکنش نشان دهند و از این راه خویشتن را از یوغ فکری بیست‌وپنج سال گذشته خلاص کنند.

بنا براین، اگر بگوییم نوآوریهای دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ درحکم شورش بر پوزیتیویسم بود، مناسبترین وصف مقدماتی‌را ازکارهای متفکران مورد بحث بنا به‌تصورخودشان داده‌ایم. ولی حتی این ضابطه هم خالی از خطر نیست. باید بهوش باشیم که مثلاً کسی مانند کروچه هرعقیده‌ای را که درفلسفه نمی‌پسندید منتسب به پوزیتیویسم می‌کرد و نباید فراموش کنیم که برخی‌از پرنفوذترین متفکران آن دوره، ازقبیل دورکم وموسکا، هرگز سنت‌پوزیتیویستی را دراساس ترك نکردند و بالاخره باید بیاد بیاوریم که کسانی همچون فروید مدتها پس از آنکه یافته‌هایشان قالب واژگان موروثی را شکسته بود، همچنان از تعبیرات مکانیستی مأخوذ ازعلوم طبیعی استفاده می‌کردند.

پس باید بپرسیم پوزیتیویسم به چشم شورشیان جوان دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ چگونه چیزی جلوه‌گر می‌شد. برای درك هرگرایشی که تازه درافکار پدید می‌آید، باید اول ببینیم شورش علیه چه چیز صورت می‌گیرد.

پیشتر گفتیم که کسانی که در اواخر قرن نوزدهم از پوزیتیویسم انتقاد می‌کردند در نوشته‌هایشان تعریف دقیقی از آن نمی‌دادند و ظاهراً براین گمان می‌رفتند که مطلب برای

5) ideal types

خوانندگانشان آشناتر از آن است که محتاج مشخص کردن باشد. پوزیتیویسم را بیش از آنکه مجموعهٔ خاصی از اصول بدانند، گرایش فکری متفرق و پراکنده‌ای می‌شمردند و، از این رو، اصطلاح «پوزیتیویسم» را تقریباً مترادف با نام برخی عقاید دیگر فلسفی که نمی‌پسندیدند ـ از قبیل «مادیت» [یا ماتریالیسم]، «ماشینوارگی» [یا مکانیسیسم] و «مذهب طبیعی» [یا ناتورالیسم] ـ بکار می‌بردند. اما هرکس گرایشی را که در اواخر سدهٔ نوزدهم غلبه داشت «مادیت» یا «مادی مسلکی» بخواند، بوضوح ساده‌انگاری کرده است. شاید در هیچ دوره متفکر مهمی نبوده که براستی مادی‌مسلك باشد. معمولاً لودویگ فویرباخ را نمونهٔ اعلای این طرز فکر در قرن نوزدهم معرفی می‌کنند. ولی حتی او هم بی‌قید و شرط «مادی» نبود.[6] اعتقاد به «ماشینوارگی» وصف نسبتاً صحیحتری بود، زیرا حکایت از معتبر دانستن تعلیل براساس فیزیك نیوتن و بویژه رشتهٔ نوبنیاد برق می‌کرد. به همین وجه، «مذهب طبیعی» نیز حاکی از اعتقاد به‌سبب‌یابی برپایهٔ زیست‌شناسی بود که هرچه از عمر قرن نوزدهم بیشتر می‌گذشت، بیشتر رایج می‌شد و خصوصاً از هنگام غلبهٔ داروینیسم در دههٔ ۱۸۶۰ـ۱۸۷۰ بیش از پیش قوت می‌گرفت.

محور تعارضات فکری، شکل بکاربسته یا «اجتماعی» داروینیسم بود. برخی از نخستین هواداران داروین پیرو اگوست کنت بودند و دومین کاهن اعظم پوزیتیویسم، هربرت اسپنسر، چون حس کرده بوده در داروینیسم امکاناتی برای تأیید موضع خودش وجود دارد، زیر لوای آن رفته بود.[7] همینکه پوزیتیویسم با داروینیسم متحد شد، بعضی تغییرات عجیب در آن بوقوع پیوست. پوزیتیویسم به‌صورت اولیه در قرن هجدهم، اساس را اصالت سودمندی[8] قرارداده بود و فلسفه‌ای تعقلی بود و پیروانش اعتقاد داشتند مشکلات انسان در جامعه با تدابیر عقلی چاره‌پذیر است. اما وقتی پوزیتیویسم تحت‌تأثیر داروینیسم اجتماعی واقع شد، خصلتهای عقلی‌را از دست داد. از آن پس «وراثت» و «محیط» عوامل موجبهٔ کارهای آدمی شدند نه تصمیمهای آگاهانه و منطقی. نظرعمومی براین قرار گرفت که مناسبات میان آدمیان را باید تابع چیزی شبیه «وضع طبیعی»[9] هابز (یا به‌اصطلاح جدید، «تنازع بقا») دانست، نه نظم متین اجتماعی. در نتیجه، نوعی جبری مسلکی[10] علمی پدید آمد که نقطهٔ مقابل خوش‌بینی

6) Franco Lombardi, *Ludovico Feuerbach* (Florence, 1935), pp. 227-45.
7) Jacques Barzun, *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage* (Boston, 1941), pp. 37-42
8) Utilitarianism
9) state of nature
10) fatalism

پرجوش و هیجان فیلسوفان قرن هجدهم یا پیروان انگلیسی اصالت سودمندی در اوایل قرن نوزدهم بود. طنز قضیه دراین بودکه پوزیتیویسم به‌عنوان نظریه‌ای فوق‌العاده تعقلی‌شروع شد و عملا به فلسفه‌ای از بیخ‌وبن ضد تعقلی مبدل گشت.[11]

ازاین‌رو، درچشم‌انداز فرهنگی روزگار مورد بحث که داروینیسم اجتماعی بر آن سایه افکنده بود، هدف متفکران جوان دهۀ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ باید درست عکس آنچه معمولا وانمود شده‌تلقی گردد. ایشان نه تنها «غیرعقلانی مسلك» نبودند، بلکه می‌کوشیدند حقانیت پژوهش عقلانی را ثابت‌کنند و چون از خطر اعتقاد به وجوب آهنین علیت به هراس‌افتاده بودند، درپی جستن راههایی بودند تاآزادی نظرورزی و مقام بلند روح راکه آدمی یك قرن پیش‌ازآن بهره‌مند بود، به‌او بازگردانند.

امروز برای ما تجسم مشرب فکری ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ دشوار است. مشکل می‌توانیم تصورکنیم که‌کسانی که امروز تقریباً فراموش شده‌اند، چگونه درآن روزگار می‌توانستند ازچنین نفوذی برخوردارباشند. درایتالیا، طبقۀحاکم باکشیشان مخالف بود واین مخالفت، تعالیم پوزیتیویستی را تقویت می‌کرد و به خامترین و زمخت‌ترین صورت درآورده بود. متولی این کیش، کشیشی خلع‌لباس شده به نام آردیگو بود. در آلمان، پوزیتیویسم هرگز به آن صورت ریشه نداونید و سخنگوی‌آن فیزیولوژیستی موسوم به دوبوآ-رمون در دانشگاه برلین بود. فرانسه موطن برجسته‌ترین پوزیتیویستها بود. هنوز هم ممکن است بعضی از ما از تن و رنان‌که به یافتن زنجیره‌های دقیق علت‌ومعلول و تأسیس اخلاقیات برپایۀ تسلیم و رضا همت‌گماشته بودند، با احترام نام ببریم. اما نسلی‌که تحت‌تأثیر مستقیم این مردان بزرگ شده بود، تعالیمشان را بدخیم و نامبارك می‌انگاشت. از سخنان مشهور تن یکی این بودکه «فضیلت ورذیلت نیز مانندقند و زاج، فراورده ومحصولند»، یا «نبوغ، برآمد نژاد و محیط و لحظه [مناسب] است»، یا «طبیعت و تاریخ از تعمیم ضرورت پدید می‌آیند». این‌کلمات قصار امروز ممکن است فقط‌گزاف‌گویی به نظر ما بیاید ولی درآن روزگار وزنۀ خردکننده‌ای بودکه قوۀ تخیل را در جوانان به‌اختناق دچار می‌کرد. به‌همین وجه، نسبی‌گرایی رنان نیز چنان به اوج فرهیختگی رسیده بودکه مانند آب یخ هر ارزش آرمانی را از حرکت باز می‌داشت. رومن رولان به خاطر می‌آوردکه چگونه هنگامی‌که معلمی جوان بود و در قلۀ دستگاه‌آموزشی فرانسه، یعنی دانشسرای عالی،[12] هنر و موسیقی

11) Parsons, op. cit., pp. 64, 67, 111-14.
12) Ecole Normale Supérieure

درس می‌داد، با دوستانش برای خلاص شدن ازقید شکاکیت بدبینانهٔ مرسوم تلاش می‌کرد:

همه مضطرب و وحشتزده دور هم کز کرده بودیم و نفس از کسی درنمی‌آمد. ... آه که چه سالهای سختی را با هم گذراندیم. استادان و بزرگترانمان خبر ندارند که جوانان ما با چه دغدغه‌ای زیرسایه‌شان دست به‌گریبان بودند.[13]

فقط درقلمروحیات روحی نبود که هرچه دههٔ ۱۸۸۰—۱۸۹۰ به پایان نزدیکترمی‌شد، جوانان بیشتر احساس‌اختناق می‌کردند. دهه براستی دهه‌ای نفس‌گیر بود. نیچه برای‌اینکه آزادتر نفس بکشد، از شرکوته‌بینی و خودپسندی و بیمایگی طبقهٔ متوسط بالا به کوههای آلپ پناه‌برد. حتی هنرهای تزیینی این‌دوره حالت ثقل وانباشتگی وخفگی بروزمی‌داد:

مردم دههٔ ۱۸۷۰—۱۸۸۰و۱۸۸۰—۱۸۹۰... تشنهٔ واقعیت بودند ولی بدبختی‌شان دراین بودکه واقعیت رابامادیت که فقط ظاهرفریبندهٔ واقعیت‌است اشتباه می‌کردند. به این جهت، همیشه دردنیای مفلوکی مملواز لایی و پنبه و مقوا و زرورق زندگی می‌کردند. تنها جایی که در آنچه درست‌کرده‌اند خلاقیتی به‌خرج داده‌اند درهنرهای زینتی است، یعنی هنر رویه‌کوبی و شیرینی‌پزی وگچ‌بری. ...[14]

این عبارات از یکی از نامنضبط‌ترین و درعین حال تازه‌اندیش‌ترین مورخان فرهنگی‌است که زمینهٔ مادی زندگی بورژوازی را در دههٔ ۱۸۸۰—۱۸۹۰ با چابکدستی اینگونه ترسیم کرده است.

در دههٔ بعد بویژه در اواخر دوره، شرایط اجتماعی و سیاسی مألوف که‌آن احساس اطمینان‌را بوجودآورده بود، کم‌کم رو به تغییر نهاد. هم در سطح «پایینتر» و هم درسطح «عالیتر» فعالیت فکری، رفته‌رفته فلسفهٔ متداول طبقهٔ متوسط بالا ـ یعنی کیش خودپسندانهٔ پیشرفت مادی که می‌شدگفت همان «پوزیتیویسم» منتها به شکل عامیانه است ـ مورد تردید

13) Daniel Halévy, *Charles Péguy et les Cahiers de la Quinzaine* (Paris, 1918), p. 30.

این جمله‌ها از نخستین چاپ‌کتاب‌است و از چاپهای تجدیدنظر شدهٔ بعدی‌که مبنای ترجمهٔ انگلیسی است، حذف شده است.

14) Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (Munich, 1931).

ترجمهٔ انگلیسی:

*A Cultural History of the Modern Age*, trans. Charles Francis Atkinson (New York, 1932), III, 299.

قرار می‌گرفت. پس از دو دهه تعادل ناپایدار، ترتیباتی که دولتهای بزرگ اروپای غربی برای استقرار نهادها داده بودند، باز جای شك و شبهه پیدا می‌کرد. کارکرد عیبناك دو رژیمی که به‌برکت وحدت سیاسی در آلمان و ایتالیا سرکار آمده بودند خصلت مصنوعی آنها را آشکارتر می‌ساخت: در مورد آلمان، سبب این امر تغییرات بی منطق و نامعقولی بود که پس از استعفای بیسمارك در ۱۸۹۰ درسیاست کشور روی می‌داد و، درمورد ایتالیا، اغتشاشها و بی‌نظمیهای اجتماعی و حکومت خودکامه‌ای که در پایان قرن بوجود آمد. در فرانسه، تکانی که قضیهٔ دریفوس به همه داد مدافعان و دشمنان آن سروان ارتش را بر آن داشت که هر دو در ایده‌ئولوژیهای دیرینی که اساس مدعیاتشان بود بازپژوهی کنند.

قبلا نابسامانی اجتماعی و بحران اقتصادی و کارکرد عیبناك نهادها موجب نمو احزاب سوسیالیست و اشاعهٔ عقاید مارکسیستی شده بود. دورهٔ بزرگ گسترش سوسیالیسم در تاریخ اروپا، دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ است. در نظر اول شاید چنین بنماید که مارکسیسم چون یك فلسفهٔ نقدی اجتماعی بود نه فلسفه‌ای تحصلی یا پوزیتیویستی، ممکن بود بتواند حربهٔ مناسبی برای متفکران نوآور دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ برای پیکار با ایده‌ئولوژی مسلط طبقهٔ متوسط اروپا فراهم سازد. البته تحت تأثیر سخنرانیهای نیروبخش آنتونیو لابریولا در دانشگاه رم، مدت کوتاهی چنین وضعی در ایتالیا پدید آمد. ولی حتی درآنجا هم بندتو کروچه، شاگرد لابریولا، سرانجام ناچار شد خود به‌نقد مارکسیسم بپردازد. در میان نوآوران دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، مارکسیسم در اساس شکل گمراه و منحرف و بخصوص مخرب و موذیانهٔ کیش مسلط پوزیتیویسم تلقی می‌شد و در افق فرهنگی، به صورت واپسین ایده‌ئولوژی از ایده‌ئولوژیهای شبه علمی و کلی‌بافی بنظر می‌رسید که از اوایل قرن هجدهم اصحابشان در صدد مسحور کردن و شیفتن روشنفکران اروپا بر آمده بودند.

بنابراین، رویارویی با مارکسیسم، نخستین و واضحترین تکلیف روشنفکران نوآور دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بشمار می‌رفت. بعضی، مانند فروید، فقط به طور ضمنی و با گسترانیدن دامنهٔ تفکر اجتماعی به‌زمینه‌هایی که اصحاب ایده‌ئولوژیهای سوسیالیستی درخواب هم ندیده بودند، با مارکسیسم روبرو شدند. دیگران، از قبیل پاره‌تو، از طریق تشکیك در اصول محوری مادیت دیالکتیکی [یا ماتریالیسم دیالکتیك] کمر به‌ردآن بستند. جمعی دیگر، مثل کروچه و سورل، واژگان و تعبیرات مارکسیستی را حفظ کردند اما خود مارکسیسم را به چیزی چنان مغایر بامقصود اصلی بدل ساختند که جزچارچوبی میان‌تهی از آن باقی نماند -چارچوبی که مفاهیم گذشتهٔ فعلیت خویش‌را درآن ازدست داده و به‌مشتی نماد و تمهیداتی

در روش‌شناسی مبدل گشته بود. سرانجام ده‌سال بعد، ماکس وبر نظر جدیدی دربارهٔ جامعه به میان آورد که انگیزه‌های اقتصادی مورد بحث مارکس را با ژرفترین ارزشهای معنوی و روحانی بشر در تنازع و تقابل قرار داد.

این ارزیابی مجدد فرهنگی گرچه متوجه مسائل مشترك بود، اما درهرکدام ازجوامع ملی اروپای غربی و مرکزی حالت دیگری داشت. از چنین جوامع، اول باید به‌آلمان بپرازیم. راست است که آلمان اوج عظمت فکری را پشت سر گذارده بود و قرن درخشان آفرینندگی مردان آن سرزمین ــ از حدود ۱۷۶۰ تا ۱۸۶۰ــ اکنون اندك اندك در افق خاطره‌های باشکوه گذشته فرو می‌رفت. اما آن کشور هنوز در مقام پیشوایی تقریباً بلامنازع قرار داشت. ممکن بود فرانسه خطهٔ هنرمندان و داستانسرایان باشد، ولی آلمان سرزمین متفکران و استادان دانشگاه بود. شاید آلمان اکنون از سرمایهٔ فکری گذشته می‌خورد، اما همچنان زیارتگه دانشجویان ودانش‌پژوهانی بود که درطلب آموزش مایه‌ورعلمی و تاریخی به‌آن کشور روی می‌آوردند. از این‌رو، طبیعی‌است که در بررسی جوامع فکری وفعالیتهای علمی در دهٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰، نخست به آن سرزمین بپردازیم.

یکی از بازماندگان بزرگوار آن دوره، جو فکری ایام جوانی را پس از پنجاه سال چنین بخاطر می‌آورد: «در سراسر آلمان، نه تنها از نظر سیاسی، بلکه از جهت روحی و فکری نیز چیزهای تازه در حدود سال ۱۸۹۰ بچشم می‌خورد. ... از حیث سیاسی وضع رو به نشیب بود و از لحاظ فکری، دوباره رو به فراز.» تجدید علاقه به امور معنوی و روحی به شکل «اشتیاقی جدیدتر وعمیقتر به‌آنچه اصالت وحقیقت داشت» و نیز به صورت «درکی تازه از خصلت پریشان و معمایی زندگی امروز» متجلی می‌شد. «به تعبیر عادیتر و یومیه‌تر، دورهٔ بعد از ۱۸۹۰ لااقل از جهت سلیقه [به دو دهٔ گذشته] برتری داشت.»[۱۵]

نخستین نشان تغییر روزگار، انتشار کتابی زیر عنوان رامبران به عنوان مربی در ۱۸۹۰ به قلم نویسنده‌ای ناشناس بود که غوغایی بیسابقه برپا کرد. تا بیست و پنج سال بعد که زوال غرب اشپنگلر منتشر شد، هیچ اثر دیگری اینچنین توجه عامه‌را برنیانگیخت. (کتاب اشپنگلر و این کتاب از این جهت به هم شباهت داشتند که هردو معلومات پراکندهٔ نویسنده را به طرزی بی‌نظم و بی سامان به نمایش می‌گذاردند و هر دو به سبب حکایت ازچیزی

15) Friedrich Meinecke, *Erlebtes 1862-1901* (Leipzig, 1941), pp. 167-68.

دیگر[16] کسب معنا می‌کردند).

نویسنده که بعداً شخصی به نام یولیوس لانگبین از آب درآمد، نمونهٔ کامل افراد «نیمه‌تحصیلکرده»ای بود که راجع به همه چیز به ضرس قاطع اظهار عقیده می‌کنند و جز مخیله‌ای هنری و استعدادی برای نوشتن جمله‌های پرآب و تاب و تحصیلاتی وسیع ولی نامنظم بضاعتی ندارند. نمونه‌ای از کارهایش این بود که به فاصلهٔ کوتاهی پس از ابتلای نیچه به جنون، در خانهٔ آن فیلسوف سبز شد و ادعا داشت که اگر بیمار را کاملا در اختیار او بگذارند، معالجه‌اش خواهد کرد.[17]

کتاب لانگبین کشکولی از افکار مختلف بود که در آن هیچ‌کدام از اندیشه‌ها برای اینکه خوانندهٔ کم توجه وسرسری خسته نشود، باعمق کافی پیگیری نمی‌شد. کتاب به همه‌چیز —از اخلاق و سیاست گرفته تا علم وهنر— سر می‌کشید. روشن نبود که در آن ازچه دستگاه مفاهیم استفاده شده است. بنابر این، در صفحهٔ آخر هیچ پیشرفتی نسبت به صفحهٔ اول (که باید گفت بهترین صفحهٔ کتاب بود) بدست نیامده بود. فقط شمار کثیری شواهد و امثال مختلف —بعضی بسیار روشنگر، برخی مشکوك و پاره‌ای صرفاً خنده‌دار— ذکر شده بود تا مدعای اساسی کتاب‌را ثابت کندکه رامبران باید راهنما ونمودگار فرهنگ آلمان درآینده قرار بگیرد.

لانگبین می‌خواست این مدعا را با دلیلی من‌درآوردی و بظاهر خردپسند —یعنی با اتکا به عنصر شمال غربی یا niederdeutch در حیات ملی آلمان— توجیه کند. به اینگونه سفسطه‌ها کاری نداریم. چیزی که کتاب را از ورطهٔ پوچی و بلاهت محض نجات می‌داد و لااقل به‌سبب دلالت برچیزی دیگرمعنایی تبعی به‌آن می‌بخشید، این بود که نویسنده درصدد تشخیص معایب فرهنگ زمان برآمده بود و روزگار خودش‌را به‌عنوان عصرزوال وانحطاط —عصر اسکندرانیها، عصر سیطرهٔ استادان دانشگاه و متخصصان— هدف حمله قرار می‌داد. «گوته، که امروز —البته بیشتر درعالم حرف تا درعمل— مورد تجلیل واحترام آلمانیهاست، تحمل حضوراشخاص عینکی را نداشت، ولی اکنون آلمان پر ازکسانی است که جسماً یا روحاً عینك می‌زنند.»[18] چیزی که بالاخص انتقاد لانگبین را بر می‌انگیخت پرستش علوم

16) symptomatic meaning
17) Walter A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J., 1950), p. 48.
18) Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher: Von einem Deutschen* (Leipzig, 1890), p. 1.

طبیعی و «عینیت دروغین» آن بود. او پیش از اکثر کسان متوجه شد که تجدید آفرینندگی فرهنگی در آلمان بیشتر درپیرامون صورت می‌گیرد تا در مرکز واصرار داشت که دانشها را باید بیشتر بادید فلسفی و تألیفی وجههٔ نظر قرار داد و بویژه خواستار آن بود ــ ودرعین حال پیش‌بینی می‌کرد ــ که در کارهای فکری و هنری، به ذهنیت بیش از عینیت توجه شود.

لانگبن درست می‌گفت که حیات فکری آلمان زیر سیطرهٔ استادان دانشگاه است. بارزترین وجه امتیاز جامعهٔ فکری آلمان از ایتالیا وفرانسه همین بود. ارج و منزلت ادیبان غیرمتخصص در کشورهای لاتین بیش از سرزمینهای آلمانی‌زبان بود که در آنها استادان تقریباً یکه‌تاز میدان بودند.

در دههٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ دانشگاهیان آلمان گذشته از احترام و منزلت اجتماعی، از رفاه نسبی مالی نیز برخوردار بودند و این رفاه تا جنگ جهانی اول ادامه داشت. آنانکه در درجات پایین سلسله‌مراتب دانشگاهی بودند امکان‌داشت گرسنگی بکشند (البته بجز کسانی که به خانواده‌های متمکن تعلق داشتند که معمولا هم چنین بود). اما استادان صاحب‌کرسی از دغدغه‌های مالی آزاد بودند. همه سخت‌کوش و درعین‌حال شاد و اهل خوشی بودند. وقتی به‌گذشته می‌نگریم، می‌بینیم عمرشان از سویی با آبجو خوردن و شراب نوشیدن و گذرانیدن تعطیلات درکوههای آلپ وگردش درایتالیا به‌شادمانی وخرمی می‌گذشت و از سوی دیگر، پربار و مولد بود و هریك از این دو جای خود را داشت.

جامعهٔ متفکران و دانشمندان درآلمان بمراتب از فرانسه پراکنده‌تر بود. شهرهای کوچك دانشگاهی از قبیل هایدلبرگ وگوتینگن و بن از مراکز مهم بشمار می‌رفتند ولی بزرگترین مرکز علمی بدون شك برلین بود که هم پایتخت کشور و هم‌محل دانشگاهی بود که‌گرچه کمتر از یك قرن از عمرش می‌گذشت، از جهت علم و تحقیق معمولا حائز مقام نخست محسوب می‌شد. بااینهمه، پایگاه فرهنگی برلین طوری نبود که جای هیچگونه تردید باقی نگذارد، زیرا از سویی حکایت از آزادی اندیشه و تحقیق می‌کرد که شهریاران هوئنتسولرن ــ به استثنای چندمورد قابل‌توجه ــ همیشه‌بدان مباهات کرده بودند و، ازسوی دیگر، متداعی‌کار منضبط و بدون انحراف از طریق وفاداری [به دولت] بود، به نحوی که هیأت علمی دانشگاه‌آن شهر را «هنگ پیشقراول دانش» لقب داده بودند.[۱۹] در اواخر دههٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ و اوایل ۱۹۰۰ــ۱۹۱۰، به‌نظرمی‌رسید دانشگاه برلین ــ بخصوص درقسمت

19) Friedrich Meinecke, *Strassburg/Freiburg/Berlin 1901-1919: Erinnerungen*(Stuttgart, 1949), p. 145.

مطالعات تاریخی که در گذشته سبب اشتهار آن شده بود– دچار کسوف جزئی شده است. البته ویلهلم دیلتای، فیلسوف بزرگ تاریخ، هنوز در آن مؤسسه تدریس می کرد، ولی مورخان نام‌آور دیگر –رانکه و درویزن در اواسط ۱۸۸۰-۱۸۹۰ و زیبل و ترایچکه در دهۀ بعد – ازجهان رفته بودند.

درمقابل، مونیخ درجنوب کشور با سبکسریها و شوخ‌چشمیهایی که بروز می‌داد بنظر می‌رسید به‌طورضمنی می‌خواهد تضادی با برلین برقرار کند. مونیخ شهرنقاشان ونویسندگان هنرمند بود و تأثیر فرانسه و روح سبکسار خرده‌گیری و نقیض‌گویی [esprit frondeur] برآن حکمفرمایی می کرد. درفضای عبوس وخشک آلمان در عهد قیصرویلهلم، مجلۀ فکاهی سیمپلیتسی سیموس که درمونیخ چاپ می‌شد، شاید تنها صدایی بودکه با طنز و هزل سخن می گفت. جریده‌ای بودگستاخ درکلام و آزاد و مستقل در اندیشه‌که نهادها و رسوم جا افتاده را به تمسخر می گرفت و ضمناً «ارگان فرهنگ امپرسیونیستی» و «سبك زندگی امپرسیونیستی» نیزبود. بنابراین، به صرف تصادف نبودکه درست پس ازآغازقرن، توماس مان که هنوز ایام جوانی را می گذرانید، از محیط سرد و ناساز شمال به مونیخ پناه برد و با سیمپلیتسی سیموس شروع به همکاری کرد.[۲۰]

با این وصف، اگر رهبری فکری، به تفکیك از پیشگامی هنری، موردنظر باشد، شخصیتهای بزرگ در بعضی‌از شهرهای کوچك جنوب غربی کشور بیش از مونیخ بودند. از اینگونه شهرهای دانشگاهی یکی هایدلبرگ بود و دیگری فرایبورگ و همچنین استراسبورگ (که هنوز درتصرف آلمان بود) وآن سوی مرز، بال در سویس که یاکوب بورکهارت تا هنگام مرگ در ۱۸۹۷ بر فرهنگ اشرافی‌آن ریاست داشت. از مجموع این شهرها «ایالت فرهنگی راین علیا» تشکیل می‌شد. برلین به شهرت و اعتبارگذشته متکی بود و، بنابراین، دانشگاههای جنوب غرب کم کم درافق فرهنگی و فکری آلمان درخشش بیشتری پیدا می‌کردند. عده‌ای از دانشوران جوان –از سلك فیلسوفان ومورخان و جامعه‌شناسان– با اندیشه‌های تازه‌در این ناحیه سکنی گزیده بودند. اینان می‌کوشیدند «هنر و علم را از درون باهم وحدت بدهند.» وقتی کسی از فلسفۀ ضد پوزیتیویستی «جنوب غرب آلمان» سخن می گفت، مردم به‌یاد ویلهلم ویندلباند و هاینریش ریکرت می‌افتادند. خطابه‌ای که ویندلباند به‌مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه استراسبورگ در ۱۸۹۴ ایرادکرد، به

20) Arnold Bauer, *Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur* (Berlin, 1946), pp. 17, 20-21.

نظر معاصرانش «اعلان جنگ به پوزیتیویسم» بود. فریدریش ماینکه، محقق جوانی که بعدها پرنفوذترین مورخ آلمان درقرن بیستم شد، نه‌تنها بااین فیلسوفان ارتباط قلبی‌داشت، بلکه احساس می‌کرد دوشادوش ماکس وبر پیش می‌رود. وبر نیزمانند او از برلین به‌راین علیا آمده بود. رشتهٔ آشناییها از وبر به ارنست ترولچ می‌رسید و این دو تن در سالهای منتهی به جنگ جهانی اول درهایدلبرگ همخانه شدند.[21]

این دانشوران همه درناحیهٔ جنوب غرب مقیم نماندند. وبر دورهٔ بلوغ فکری را در-آنجا و بیشتر در هایدلبرگ گذرانید، اما دراوایل و اواخر دوران تدریس در دانشگاه، مدتی نیز درفرایبورگ ومونیخ بود. ماینکه هم راضی بود چنین‌کاری کند. او نخست چندی در استراسبورگ بود و سپس به فرایبورگ رفت و درآن نواحی خویشتن را در محیط طبیعی خویش احساس می‌کرد. اما دعوت به‌کرسی استادی در برلین چیزی نبود که هیچ محققی بتواند ازآن‌چشم بپوشد، بخصوص‌کسی مانند اوکه سراسر ایام شباب‌را درآن شهر سپری‌کرده‌بود. درست همان روزهایی‌که جنگ درشرف‌وقوع‌بود، ماینکه به‌شمال‌بازگشت و یك سال بعد ترولچ نیز دنبال او رفت ورشتهٔ دوستی میان‌این دو در سالهای جنگ‌بسیار محکم شد.

با این حال، جنوب غرب تأثیری را که می‌بایست در ایشان گذاشته بود. حتی یك برلینی و پروسی وفادار هم نمی‌توانست پس از مدتی اقامت درایالت فرهنگی راین علیا، بازکاملا همان شخص سابق باشد، زیرا در این ناحیه که هم از جهت جغرافیایی به فرانسه نزدیك بود و هم از حیث فرهنگی، بوی ملایم آزادیخواهی و بردباری به مشام می‌رسید. هایدلبرگ و فرایبورگ هر دو جزء دوك‌نشین بادن بودند. بادن حکومتی تقریباً انگلیسی و دموکراسی پارلمانی داشت و «روشن‌اندیش»ترین امیرنشین آلمان بشمار می‌رفت و از این نظر نمونه‌ای در مقابل پروس بود. دو دانشگاه بزرگ بادن مایهٔ سربلندی و افتخار امیران‌آن سامان بودند و حکومت با رفاقت و حسن تفاهم بر هیأتهای علمی‌آن مؤسسات اعمال سرپرستی می‌کرد.[22] شایان تذکراست‌که وقتی‌آلمان درپایان جنگ درصددآزمودن حکومت سلطنتی پارلمانی برآمد، یکی از شهریاران سلسلهٔ بادن را به مقام صدارت عظما برگزید.

21) Meinecke, *Strassburg*, pp. 48-51.

۲۲) شاهد این معنا هنگامی است که ماکس وبر به افسردگی شدید مبتلا شد و ناگزیر از تدریس کناره‌گرفت. رجوع‌کنید به:

Marianne Weber, op. cit., pp. 277, 299.

درجنوب‌غرب، عامل دیگری نیز بود که جهت‌گیری فکری کسانی را که از پروس آمده بودند دگرگون می‌کرد. در چشم‌انداز رنگ‌باختهٔ عصر ویلهلم، هیچ رهبری نبود که شخصاً وزن و اهمیتی داشته باشد. تنهاکسی که تکانی به افکار دانشوران جوان می‌داد، کشیشی به‌نام فریدریش ناومان بود که هم آزادیخواه و هم‌ازمیهن‌پرستان آلمان بود. ناومان درسیاست توفیقی پیدا نکرد و برخلاف آرزویی که داشت، موفق‌نشد حزب جدیدی تشکیل دهدکه همهٔ آلمانیهای خیرخواه را صرف‌نظر از اختلافات سیاسی و طبقاتی دیرین، در آن همگروه‌کند. ولی نیروی شخصیت و راستی و درستی و آینده‌نگری اجتماعیش کسانی را مانند وبر و ماینکه دور او جمع کرده بودکه می‌خواستندآلمان‌را از بن‌بستی‌که اشتباهاً درسیاست بدان گرفتار شده بود نجات دهند.

برنامهٔ ناومان امروز ممکن است به چشم ما مستلزم تناقض بنماید، زیرا او از سویی می‌خواست ناسیونالیسم و سوسیالیسم را باهم جمع‌کند و ازسوی دیگر درصدد بود هردو را با دموکراسی سیاسی آشتی دهد. ولی مشکلی که روشنفکران آزادیخواه آلمان در سالهای پیش ازجنگ جهانی اول باآن دست به‌گریبان بودند، درست همین‌گونه تناقضات بود. این روشنفکران تقریباً همگی میهن‌پرست بودند و جزماً عقیده داشتندکه قدرت ملی آلمان باید افزایش پیداکند. پدرانشان بدون اعتراض و بلکه با شور و شوق چاره‌ای را که بیسمارك برای مسألهٔ وحدت آلمان اندیشیده بود، پذیرفته بودند. وبر و ماینکه نیزمانند بسیاری دیگر، درچنین فضایی بزرگ شده بودند. هردو در نوجوانی برای اینکه همرنگ جماعت شده باشند، به انجمنهای دانشجویی دوئل پیوسته بودند. به این جهت، طبیعی بود که بعدها حتی برای‌مخالفت مشروط باارزشهای مرسوم جامعه، درنگ و اکراه بسیارنشان دهند.

بااین‌حال، سرانجام دراثرفشار رویدادها و اقامت درجنوب غرب، همه همین راه‌را درپیش گرفتند. هرسه شخصیت عمده مورد مطالعهٔ ما دراین‌کتاب عاقبت از سنگر نامرئی پشتیبانان رژیم بیرون آمدند و به صف مخالفان پیوستند. وبر از همه زودتر و باگامهای مصممتر، ماینکه با تردید و دودلی و ترولچ در سالهای جنگ. هر سه برخلاف خواست قلبی و بامشاهدهٔ رفتار خالی ازمسؤولیت امپراتور جوان و خطاهای خطرناك او درسیاست خارجی وامتناع سرسختانهٔ وی ازواردکردن روشهای دموکراتیك در طرز حکومت پروس و رایش آلمان، به چنین راهی‌کشانده شدند. هر سه بر اساس این مشاهدات به این نتیجه رسیدندکه حماقت طبقهٔ حاکمهٔ آلمان درمان‌ناپذیراست و هرسال‌که اصلاحات بیشتر به

تعویق می‌افتاد، احتمال نجات کشورشان را از ورطهٔ سقوط ضعیفتر می‌دیدند.

بعداز جنگ جهانی اول، روشنفکران آزادیخواه آلمان یکصدا به‌مخالفت باسیاستهای کشورشان برخاستند و این مخالفت به‌تأسیس حزب دموکرات انجامید. اما چنانکه دیدیم، مقدمات این امر پیش‌از جنگ فراهم شده بود. داستان این تلاش، به موقع در اواخر این کتاب خواهد آمد. فعلا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنیم که روشنفکر آلمانی عصر ویلهلم، در وضع دو پهلویی نسبت به محیط سیاسی و اجتماعی خویش قرار داشت. همان طورکه ازسویی به برلین و ازسوی دیگر به جنوب غرب تمایل داشت، به همان وجه بین موافقت و مخالفت با سیاستهای جاری درکش و واکش بود. شاید هیچ روشنفکر برجسته‌ای نبود که از جو اجتماعی آلمان درعصر ویلهلم به جهت لافزنی و ابتذال ناشی از نو دولتی و چاپلوسیهای «بیزانسی مآبانه»، احساس بیزاری نکند. اما درهمان حال، با هزارویك‌رشته به‌قدرتهای حاکم درآن جامعه پیوستگی‌داشت. به‌عنوان استاد دانشگاه، نه تنها متعلق به‌طبقهٔ متوسط بالا، بلکه مستخدم همان دولتی بودکه آنطور به طرز حکومت آن اعتراض داشت.

بنابراین، استادان دانشگاه در آلمان به رغم جدیتی که در علم و تحقیق بخرج می‌دادند و عزت وحرمتی می‌دیدند، در مقام شامخی که داشتند، زندانی شده بودند. مردم چنان احترامی به ایشان می‌گذاشتند و مباحثات و مناظراتشان را در عالم مفاهیم انتزاعی باچنان علاقه‌ای دنبال می‌کردند که امروز شاید چیزی شبیه معجزه به نظر ما برسد. اما از طرف دیگر توقع داشتند استادانشان نیز مانند سایر مستخدمان دولت، موضعی همرنگ جماعت نسبت به جامعهٔ ملی‌کشور داشته باشند. استادان هم‌چندان بی‌میل به همرنگی نبودند. بعضی ممکن بود ازخصلت داخلی‌رژیم انتقادکنند، امادرسیاست خارجی تقریباً همه به چارچوب ملی پای‌بند بودند و کمتر به اینگونه ناهمسازیها توجه داشتند. فقط ماکس وبر از شهامت فکری و فاشگویی کافی برای پرده برداشتن ازاین وضع بهره‌مند بود. از این‌گذشته، چون او بخش اعظم خدمت دانشگاهی را در سمت استادی افتخاری گذرانیده بود و تدریس نمی‌کرد، بیش از دیگران استقلال خود را حفظ کرده بود. وبر هرگز در مقدم داشتن جنبهٔ ملی امور تزلزل نشان نداد، اما چون صمیمیت و صداقت فکری داشت، ظاهرسازیها را در دانشگاههای آلمان تشخیص می‌داد و تصدیق می‌کردکه در وضعی‌که گئورگ زیمل به‌سبب اینکه یهودی است و روبرت میکلس به دلیل سوسیالیست بودن از احراز کرسی استادی محروم می‌شوند، سخن‌گفتن ازآزادی بحث و تحقیق در دانشگاه یاوه‌گویی است.[۲۳]

23) Ibid., pp. 360, 395-96.

هنرمندان، چه از جهت معنوی و چه از نظر عملی، کمتر به جامعه متکی بودند و در حاشیهٔ حیات ملی، وضعی، به قول نیچه، «ناسازگار با زمان» داشتند. توماس‌مان اهل شهر لوبك درکنار دریای بالتیك بود ـ یعنی یکی از سه شهر آزاد آلمان که هنوز با مقتضیات جهان صنعتی منطبق نشده بود. محیطی‌که او در آن بزرگ شده بود همان محیط کهنه‌گراییها و رسوم منسوخ نخستین رمانش، بودن بروکها، بود. گرچه زندگی او را ازجادهٔ کهنه‌گرایی به راه پیشتازان ـ یعنی از لوبك به مونیخ ـ کشانید، اما وی همچنان درمتن حیات ملی باقی ماند. وقتی به‌هرمان هسه می‌رسیم، می‌بینیم حس بیگانگی هنرمند ازجامعه، حادتر وریشه‌دارتر شده است. هنوز جنگ شروع نشده بود که هسه بیزار وهراسان از میلیتاریسم، میهن خویش را ترك کرد و عمرانه در سویس اقامت‌گزید. بیست سال پیش از اینکه اغلب روشنفکران متوجه خطر شوند، او آفت‌عمیقی راکه در حیات آلمان ریشه می‌دوانید و بعدها در دههٔ ۱۹۳۰ـ۱۹۴۰ هزاران تن از ایشان را سراسیمه ازکشورشان گریزاند، حس‌کرده بود.

بنابراین، در فاصلهٔ سالهای ۱۸۹۰ـ۱۹۱۴، دو جریان مکمل و در عین‌حال متناقض در آلمان مشاهده می‌کنیم: از سویی بازخیزی فرهنگ و ازسوی دیگر، «انقطاع و جدایی روشنفکران». در این ربع قرن که حساسترین دوره در حیات فکری آلمان بود، تنش و کشاکش بین دوجریان مذکور موجب یکی ازدردناکترین خودپژوهیها درمیان روشنفکران آن کشور شد.

در مورد وین در عصر زیگموند فروید، بسا ممکن است این توهم پدید بیاید که کارهای بیانگذار روانکاوی با برخی خصوصیات نمایان و مشهورآن شهر مرتبط بوده است. بسیاری‌کسان دل‌مشغولی فروید را به امور جنسی و مسائل مربوط به روان بیماری، ناشی از خصوصیت زندگی درآن شهر دانسته‌اند و نمایشنامه‌های آرتور شنیتسلر راکه در آنها دلربایی و «تبهگنی» شهوانی به هم جمع شده است، نمودار آن خصوصیت معرفی کرده‌اند.

البته شك نیست که وینیهای دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ و اوایل دههٔ ۱۹۰۰ـ۱۹۱۰، همانطور که از شعر هوگو فون هوفمانستال وموسیقی گوستاو مالر متلذذ می‌شدند، از نمایشنامه‌های شنیتسلر نیز لذت می‌بردند. ولی وین شنیتسلر و هوفمانستال و مالر غیر از وین فروید بود. راست است که فروید با دو تن از این افراد مناسبات شخصی پیدا کرد. شنیتسلر را بسیار می‌ستود و دوست می‌داشت و در او بازتابی «غریب و مرموز» ازمسائل موردعلاقهٔ خودش

می‌دید. همچنین در ۱۹۱۰، یك سال پیش از مرگ مالر، آن موسیقیدان را برای درمان حالت خاصی از نوروز که موقتاً در او پدید آمده بود، مدتی کوتاه تحت روانکاوی قرار داد و درمعالجهٔ او موفق شد.[۲۴] ولی این امور در زندگی حرفه‌ای پرمشغلهٔ او رویدادهایی پراکنده بود. فروید بـه هیچ وجه ذوق موسیقی نداشت و لااقل در جوانی آثار ادبی کهن را به ادبیات عصر خودش ترجیح می‌داد. از این گذشته، زندگیش طوری بود که او را از جریان فرهنگ «پیشرو» آن ایام دور نگاه می‌داشت. فروید بیش از آنکه به معنای متداول کلمه «روشنفکر» باشد، طبیبی سخت‌کوش بود، و فقط در نیمهٔ دوم عمر بـا داستان‌نویسان بزرگی مانند هرمان هسه و توماس‌مان و رومن رولان و آرنولد تسوایگ دوست شد. بیشتر فقط بـا پزشکان دیگر (که آنهـا نیز اغلب یهودی بودند) و سایر اعضای محفل یهودیـان مناسبات خصوصی داشت. بیمارانش نیز فاقد ویژگیهای وینیهای سرشناس و بیشتر بیگانگانی اهل اروپای شرقی بودند.

چیز دیگری که باز از یکی ازخصوصیات ناپسند وین درعصر فروید حکایت‌می‌کند، محرومیتهایی است که وی می‌بایست تحمل کند و پیشداوریهای مقامات رسمی که سالها مانع انتصاب او به‌استادی‌دانشگاه‌شد. یهودستیزی مردم کوچه و بازار در وین، نقطهٔ‌اوج خصومتهای بین‌اقوام وطبقات بود که به‌صورت یکی ازخصلتهای امپراتوری اتریش درواپسین دهه‌های عمر آن درآمده‌بود. شهری که فروید سالهای پختگی‌را در آن می‌گذرانید همان شهرجوانان هیتلری بود. بنابر این، قابل درك است که چرا او از دیار خویش تنفر داشت و پیوسته در آرزوی گریز به فضای آزادتر انگلستان بود ــ آرزویی که تنهـا یك سال پیش از مرگش، در اوضاع واحوالی‌دردناك برآورده شد.

با این وصف، نباید این شبهه ایجاد شود که ذخایر فکری امپراتوری اتریش محدود به محفل زیگموند فروید وجهان ادب و موسیقی دروین بود. شاید اتریش به سبب مخالفت اتریشیهای سرشناس با نظرورزیهای نـامعمول دربارهٔ جـامعه از انسجام فرهنگی بی بهره بود. اما تضادی که برآن جامعه حکمفرما بود، به محصولات فکری اتریش تنوع وطراوت خـاصی می‌بخشید. بزرگترین حسن امپراتـوری اتریش این بود که بین دنیـای ژرمانیك و جهان اسلاو پیوند برقرار می‌کرد. در سالهای بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول، شهر دو زبـانهٔ پراگ، هم‌موطن رئیس جمهور آیندهٔ چکسلواکی، توماش ماساریك، بودکه به

24) Jones, op. cit., II, pp. 79-80; III, pp. 84, 443-44.

تحقیق در فرهنگ اسلاو اشتغال داشت و هم زادبوم آن استاد جوان نثر آلمانی، فرانتس کافکا، که درگیر تخیلات دردآلود و پرشکنج خود بود. قدری پیشتر، فیزیکدان نامدار ارنست ماخ که پرنفوذترین فیلسوف علم شده بود، در آن شهر وطن داشت. هنگامی که ماخ در اواسط دهۀ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ به وین نقل‌مکان کرد، دیگر تقریباً فعالیتی درعلوم نداشت اما نفوذی که بهم رسانده بود، بعدها موجب تجدید تحقیقات فلسفی در وین شد. ماخ آخرین و ظریفترین محصول پوزیتیویسم قرن نوزدهم بود و، بنابراین، جا داشت که نهضتی که پس از جنگ باردیگر اصطلاح «پوزیتیویسم»را از بدنامی نجات داد و بر مسند افتخار نشانید، به نام شهری مزین شود که او روزگار کهنسالی را در آن گذرانیده بود.

صحنۀ فکری در فرانسه دو تفاوت نمایان با آلمان داشت: نخست تمرکز فعالیتهای فرهنگی و دوم نظر نسبتاً مساعد روشنفکران نقاد و سنجش‌گر فرانسوی به حکومت کشور. شاید تفاوتهای مذکور با این واقعیت بی‌ارتباط نباشند که درعین‌اینکه درمیان اشخاص داستان دراین‌کتاب، فرانسوی بیش ازآلمانی است، هیچ چهرۀ ناموری به بزرگی وبر یا فروید درصف ایشان دیده نمی‌شود. وضع برونی زندگی فرانسویان در دهه‌های ۱۸۹۰ـ ۱۹۰۰و۱۹۰۰ـ۱۹۱۰، شاید ازهر کشور دیگراروپایی بیشتر باتفکر وسیردرون مساعدت داشت. اما ازجهت‌دیگر، شاید شرایط ملایمتر ومساعدترازآن بود که می‌بایست. دروضعی که، برخلاف آلمان، نه‌فشاردولت مانع تفکر بود و نه دورافتادگی در ولایات، متفکر کمتر به خود پناه می‌برد و به تأیید و تشویق دولت و همگنان پشتگرم می‌شد. نابغۀ بی‌یار و یاور بیشتر محصول فرهنگ آلمان بود تافرانسه و، ازاین‌رو، می‌بینیم سورل و پگی، دو اخلاق‌پرداز واندرزگر مشهورفرانسوی دراوایل قرن بیستم که تعمدی به حفظ خصلت شهرستانی خویش داشتند، بیش از دیگران با تصویری که در اذهان از اینگونه نوابغ موجود است، منطبق می‌شوند. ولی حتی این دو نیز واقعاً دورافتاده و تنها نبودند. هر دو در پاریس زندگی می‌کردند و عضو محافل روشنفکران بودند و متجاوز از ده سال بایکدیگر دوست و همنشین بودند.

حتی خود فرانسویها نیز غالباً از اینکه پاریس مرکز فرهنگی منحصر بفرد فرانسه است و همه‌جا را تحت‌الشعاع قرارداده، ابرازناخشنودی کرده‌اند. در دهۀ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰، محافظه‌کاران و دوستداران سنن محلی استدلال می‌کردند که تمرکز استعدادها در پایتخت، نه‌تنها سرمایۀ فرهنگی‌فرانسه را به‌اوج نمی‌رساند بلکه ازآن می‌کاهد وروشنفکران جوانی

که می‌توانستند در حلقهٔ یاران کودکی طبیعتاً درمقام پیشوایی قرارگیرند، وقتی درپاریس جمع می‌شوند فقط تزاحم ایجاد می‌کنند و مایه و استعدادشان را در مباحثات و مناقشات بیحاصل در جرگه‌های ادبی بهدر می‌دهند. در ۱۸۹۷، رمانی زیر عنوان Les Déracinés یا «آوارگان» ازموریس‌بارس بچاپ‌رسید که درآن‌همین‌استدلال‌ازنظریکی‌ازناسیونالیستهای شهرستانی به زبانی مقنع بیان شده بود و ده سال بعد، از منتهاالیه دیگر طیف سیاسی، آلن اعتراض شورانگیز شهرهای کوچك فرانسه را به ادعاهای نخوت‌آمیز پایتخت، درمقالات خویش به‌گوش مردم رسانید.

ولی اینگونه تمرکز استعدادها دارای بعضی محسنات نیز بود. در وضعی که هر نویسنده‌ای که سری میان سرها داشت دیگران را کمابیش می‌شناخت، زندگی فکری شتاب و جوشش و نشاطی پیدا می‌کرد که در آلمان یا ایتالیا وجود نداشت. بحثهای همگانی یا نیمه‌همگانی‌راجع‌به‌آرا واندیشه‌ها درصفحات جراید یاسرمیزکافه‌ها، واقعاً مایهٔ روشنگری بود. فقط برای رعایت رسوم وعادات نبودکه روشنفکران بلندپایه بایکدیگرآشنا می‌شدند. گفتیم که سورل و پگی دوستان صمیمی بودند. هر دو قدری از دور از برگسون پیروی می‌کردند و به توسط دانیل هالوی ــ یکی از ادبای کوچکتری که کارشان معمولا شرح و توضیح و میانجیگری است ــ با دنیای ادبی آندره ژید و «نوول روو فرانسز» ارتباط داشتند.

سابقهٔ بعضی ازاین دوستیهای فکری به ایام دانش‌آموزی در دبیرستانهای معروف پاریس می‌رسید. اما فقط نیمی از نویسندگان موضوع مطالعهٔ ما درآن شهر به دنیا آمده بودند. پیوندهای عمرانه معمولا درآن‌مؤسسهٔ بیمانندآموزش عالی، یعنی دانشسرای عالی، استوار می‌شد که خارج از دانشگاه پاریس و بالاتر ازآن قرار داده شده بود تا بهترین مغزهای کشور را برای تدریس علوم انسانی در دستگاه دانشگاهی فرانسه تربیت کند. دانشجویان دانشسرا ازطریق امتحانات ورودی دشواربرگزیده می‌شدند و، برخلاف‌معمول در دانشگاههای اروپا، همه با هم غذا می‌خوردند و خوابگاه مشترك داشتند و در محیطی آرمانی برای داد و ستد فکری زندگی می‌کردند.

ترتیب ورود به این حلقهٔ خواص آیندهٔ کشور عمداً طوری قرار داده شده بود که روشهای دموکراسی درآن رعایت شده باشد. در فرانسه نیز مانندآلمان، عملا کمتر کسی می‌توانست از سد ورود به عالم برین دانش و فرهنگ بگذرد مگرآنکه منسوب به طبقهٔ متوسط جامعه باشد. ولی درفرانسه برخلاف‌آلمان، دست‌کم روی کاغذ اصول دموکراسی

مراعات می‌شد. این تفاوت نمایانگر بسیاری چیزها دربارهٔ موضع دولت فرانسه نسبت به فعالیتهای فکری بود و نشان می‌داد که چرا روشنفکران فرانسه کمتر از روشنفکران آلمان از حکومت خود ناخرسند بودند.

همهٔ شخصیتهای فرانسوی مورد بحث در این کتاب بدون استثنا به نحوی از انحا هوادار رژیم جمهوری بودند. گرچه فقط دورکم شور و شوق آشکار به نهادهای حاکم بر جامعه نشان می‌داد، ولی دیگران نیز ولو با قید بعضی احتیاطها رژیم جمهوری ودموکراسی سیاسی را تأیید می‌کردند. (سورل پس از آغاز قرن جدید از صف مؤمنان بیرون رفت و مرتد شد). هنگامی که در اواخر دههٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰، هیاهوی قضیهٔ دریفوس موجودیت جمهوری را به خطر انداخت، همه به دفاع از آن برخاستند. ممکن است ایراد شود که در آغاز قرن، سلطنت‌طلبی و دیگر انواع فعالیتهای ضد جمهوری در محافل ادبی باب روز شده بود و در قضیهٔ دریفوس، روشنفکران به دو گروه تقریباً برابر تقسیم شده بودند. ولی باید توجه داشت که مخالفان دریفوس عموماً یا استادان معمولی دانشگاه بودند یا نویسندگان کوچکتر همچون بارس و بورژه که زمان از شهرت و اعتبارشان کاسته است. متفکران اجتماعی بزرگ و حساس همه بدون استثنا از دریفوس طرفداری می‌کردند.

همچنین نباید ازیاد برد که یهودی بودن سروان دریفوس موجب شده بود که آن قضیه چنین حرارت و حدتی پیدا کند. تصور چیزی مانند قضیهٔ دریفوس در آلمان آن عصر اگر محال نباشد، بسیار دشوار است. اولا برای هیچیك از یهودیان آلمان کوچکترین امکانی متصور نبود که بتواند، مانند دریفوس درفرانسه، افسر ستادکل ارتش شود. از این گذشته، موضع روشنفکران آزادیخواه آلمانی نسبت به یهودیان بمراتب از موضع روشنفکران فرانسوی دوپهلوتر بود. راست است که کسانی از قبیل وبر و ماینکه مخالف احساسات ضد یهود اعضای طبقات بالای آلمان بودند، اما مخالفتشان مشروط به بعضی شرطها می‌شد که درفرانسه پذیرفتنی نبود. درکشور ولتر، موضع اصولی «روشن‌اندیشی»، قاعده بود نه استثنا. یکی از دانشجویان سابق دانشسرا در خاطراتش می‌نویسد: «[درآن مؤسسه] ما همیشه درهمان عوالم نزدیکی و صمیمیت که با مسیحیان بسر برده بودیم با رفقای یهودی نیز زندگی می‌کردیم و اصلا به‌خاطرمان خطور نمی‌کرد که دانشجویان یهودی ممکن است غیر ازما باشند. حتی فکر اینکه کسی به‌سبب دین ونژاد آزار ببیند برای ما تحمل‌ناپذیر بود.»[۲۵]

25) Jérôme and Jean Tharaud, *Notre Cher Péguy* (Paris, 1926), I, 134.

از جمع فرانسویانی که در این کتاب با ایشان سر و کار داریم سه تن ــ برگسون و بندا و دورکم ــ یهودی‌تبار بودند و یکی ــ مارسل پروست ــ تنها یکی‌از والدینش یهودی بود. چنین نسبت بزرگی حاکی از وسعت جذب و مشارکت یهودیان فرانسوی در حیات فکری آن کشور است. اما برخلاف آنچه یهودستیزان ادعا داشتند، غلط است که همبستگی و انسجام یهودیان را درمحافل فرهنگی ازاین مقدمه نتیجه بگیریم. راست است که در اوایل قرن، عده‌ای از ایشان دور پگی و مجلهٔ غیر عادی‌او کائیه دو لا کنزن جمع شده بودند؛ اما اکثراً می‌بینیم یهودیان درآن روزگار در جرگه‌های مختلف و گاهی مخالف پراکنده‌اند. سمجترین مخالف برگسون، همکیش او ژولین بندا بود که متجاوز از چهل سال ازکینه‌توزی و ستیزه‌جویی با او دست بر نداشت.[۲۶]

جالب نظر است که دراین زمینه برگسون و دورکم را با هم بسنجیم که هردوعاقبت به بالاترین مدارج و بزرگترین افتخارات علمی دست یافتند و با اینکه یهودی بودند، از دو محیط مختلف برخاسته بودند. برگسون پدر و مادری پاریسی و لهستانی‌تبار و متمکن داشت و دریکی ازآبرومندترین دبیرستانهای پاریس درس خوانده‌بود وکاملا جذب‌جامعه شده‌بود. دورکم، برخلاف‌او، پسر خاخامی اهل‌آلزاس بودکه محیطی‌بیشترآلمانی‌داشت. برگسون و دورکم فقط یك سال تفاوت سن داشتند و در دانشسرای عالی با هم‌آشناشدند. برگسون (با اینکه‌کوچکتر بود) در ۱۸۷۸ و دورکم سال بعد وارد دانشسرا شد ولی‌بنظر نمی‌رسد هیچ‌گاه این دو با یکدیگر دوستی نزدیك پیداکرده باشند. هر دو معروف به این بودندکه سرد و خشك وعقلی مسلکند. همین قدر به‌طوراجمال درخاطره‌ها هست‌که دورکم با طبع مجادله‌گری‌که داشت از بالای پله‌ها داد می‌زد و معماهای منطقی از دیگران می‌پرسید و برگسون ازموقعیتی‌که به‌عنوان‌کمك‌کتابدار پیداکرده بود حسن استفاده می‌کرد و از مباحثه‌های پر هیاهو و بازی و خندهٔ همدرسانش‌کناره می‌گرفت و به‌کتابخانه پناه می‌برد. روزی یکی از استادان تلی ازکتاب‌کف اتاق دید و برای سرزنش برگسون به او گفت: «باید روح شما به‌عنوان یك‌کتابدار از دیدن این منظره معذب شود.» دانشجویان دیگری‌که حضور داشتند همه یکصداپاسخ دادند: «او اصلاروح ندارد.» اظهارنظرعجیبی

---

۲۶) بندا دوکتاب به نامهای زیر اختصاصاً علیه برگسون نوشته:

*Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité* [Paris, 1912]. *Sur le Succès du bergsonisme* [Paris, 1914].

و از این‌گذشته، دست‌کم در چهار اثر دیگرش به تفصیل به بحث در فلسفهٔ او پرداخته است. رجوع‌کنید به:

Robert J. Niess, *Julien Benda* (Ann Arbor, Mich., 1956), pp. 95-143.

است دربارهٔ مردی در ایام جوانی که بعدها بیش از هر متفکر دیگر در قرن بیستم برای بازگردانیدن ارزشهای روحی و معنوی به فلسفه تلاش کرد![27]

هم برگسون کرسی استادی مهمی در پاریس بدست آورد و هم دورکم. اولی در اوایل قرن سرآمد فیلسوفان شد و دومی اعظم جامعه‌شناسان. با اینهمه، در طیف متفکران دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰، هرکدام در قطب مخالف دیگری قرار گرفت: یکی طرفدار شهود و درون‌بینی بود و دیگری مدافع بقایای پوزیتیویسم. راهی که هر یك در پیش گرفت حاکی از این است که در پانزده سال اول این قرن و در چارچوب فقط یکی دو فرض مشترك نه تنها درمیان یهودیان فرانسوی بلکه درسراسر حیات فکری فرانسه، چه تباعد وسیعی وجود داشته‌است.

درآن روزگار، رژیم جمهوری نه تنها مورد اعتراض نبود، بلکه گاهی حتی بنظر می‌رسید ارزش مدافعه داشته باشد. این حکم خصوصاً درمورد یهودیان فرانسوی صادق است که برای واژهٔ «برابری» در شعار ملی فرانسه، ارزش ومعنایی بیش از یك نماد میان‌تهی قائل بودند[28] و میهن‌پرستی وجمهوری‌خواهی، نشان حق‌شناسی وسپاس عمیقشان بود. خطای فاحش کسانی که به سروان دریفوس اتهام واردکردند این تصور بودکه چنین کسی امکان دارد به میهنش خیانت کند. به طورکلی، میهن‌پرستی نزد روشنفکران فرانسه‌احساسی غریزی بود و به سبب اینکه جای شبهه درآن نمی‌دیدند، برخلاف آلمانیها کمتر درباره‌اش داد سخن می‌دادند. وفاداری بیچون وچرای فرانسویان نسبت به میهنشان کیفیتی معصومانه داشت وفاقدآن‌خصلت «شیطانی» یا «دیوسا»ی‌آمیخته به‌پرخاشگری و تنشی بودکه آلمانیها از مشاهدهٔ آن در روح خویش به هراس می‌افتادند. یکی از همهٔ کسانی که در این کتاب به‌عنوان نمونه برگزیده‌ایم، «ناسیونالیست»تر بود ودر میهن‌پرستی به‌دهقانی شباهت‌داشت که سرسختانه از زمینش دفاع می‌کند.

کوچکترین وسوسه‌ای در روشنفکران فرانسوی وجود نداشت که از وفاداری نسبت به‌میهنشان دست‌بکشند. جلای وطن‌کردن رومن‌رولان درجنگ جهانی‌اول، پدیداری‌منحصر بفرد بود. نویسنده یا محقق فرانسوی این نکته را از مسلمات می‌انگاشت که کشورش‌مرکز جهان متمدن و زبانش کاملترین وسیله برای دادوستد افکار است و نمی‌توانست تصورکند که‌چگونه ممکن است در جایی‌جزفرانسه ودر شهری غیراز پاریس زندگی‌کند. آندره‌ژید

27) Jacques Chevalier, *Bergson* (Paris, 1948), pp. 42-45.
28) Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), pp. 36-42.

یك عمر از آب و هوای پاریس و مزاحمتهایی که آنجا پیش می‌آمد شکایت داشت، اما هرگز نتوانست از آن شهر دل بکند. ژولین بندا هرگز از تقبیح دسته بندیها در پاریس نیاسود ولی خود به «سالنها» رفت و آمد داشت. انگیزش و تحرکی که روشنفکر فرانسوی از نشست وبرخاست با همگنانش کسب می‌کرد برای او از ضروریات زندگی بود. کافی بود او را از پاریس دور کنند تا رشتهٔ حیاتش گسسته شود.

چه بود آن مسائل و دلمشغولیهایی که نویسندگان‌را در دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ به هیجان می‌آورد؟ نیچه هنوز افکار را به‌طور وسیع تحت تأثیر قرار نداده بود. تازه در پایان آن دهه جوانان فرانسوی به تعداد زیاد به او گروش پیدا می‌کردند.[۲۹] با این حال، از همان اوان، چه در فرانسه و چه در آلمان، توجه به امور معنوی و روحی افزون می‌شد و تعالیم فیلسوفانی مانند امیل بوترو و سپس هانری برگسون در دانشسرای عالی دراین جهت سیر می‌کرد. اما باز هم بزرگترین منشأ تأثیر در دانشسرا در دهه‌های حساس پس از ۱۸۸۶، لوسین هر رئیس کتابخانهٔ آن مؤسسه بود نه هیأت علمی.

لوسین هر یکی از شگفت‌انگیزترین شخصیتها در تاریخ سیر اندیشه‌ها در فرانسه است. با اینکه هرگز حتی یك سطر هم ننوشت که قدروقیمتی داشته باشد، هرکس بخواهد تاریخ آراء و عقاید را در آغاز قرن بیستم بررسی کند، باید جای مهمی به او اختصاص دهد. او نیز مانند دورکم اهل آلزاس بود و با اینکه انتظار می‌رفت در جهان اندیشه به مقامهای عالی برسد، همه را به شگفت آورده و به سمت کم اهمیت رئیس کتابخانه قناعت کرده بود.

> این کاری بود که دوست داشت ودرآن‌جا افتاده بود. ... پشت‌میز پرابهتش می‌نشست و دانشجویان جوان را که می‌آمدند و می‌رفتند، نظاره می‌کرد. ... نه تنها مطالب خواندنی، بلکه دانش وسیع و ثمرهٔ تحقیقات بیکران خویش را نیز در اختیارشان می‌گذاشت. ... هم ازجهت مقام رفیع معنوی مورداحترام بود وهم‌از نظر قامت بلند و هیکل ورزیده‌ای که داشت. ... لوسین هر ساخته شده بود که در خدمت کیش و آیین باشد و به اشاعهٔ ایمان قیام کند. ... نیاکان و خانواده‌اش کاتولیکهای متدین بودند. ... اما او خود از اینها همه دست شسته و به حزب سوسیالیست پیوسته بود. شاید این امر تااندازه‌ای نشان دهد که چرا چنین شغلی انتخاب کرده بود.[۳۰]

29) Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France* (Paris, 1929), pp. 13-15.
30) Daniel Halévy, *Péguy et Les Cahiers de la Quinzaine* (Paris, 1940).
ترجمهٔ انگلیسی:
*Péguy and Les Cahiers de la Quinzaine*, trans. Ruth Bethell (London, 1946), p. 31.

لوسین هر با همان یك دندگی خاص آلزاسیها، در سی سالگی تشخیص داده بود که کتابخانهٔ دانشسرای عالی بهترین نقطه در سراسر فرانسه برای جلب مغزهای برجسته به سوسیالیسم است و بعدها ثابت شد که در این رسالت، درخشانترین کامیابی را داشته است. با اینهمه، برجسته‌ترین متفکری که در آن ایام به کیش او جلب شد ــ یعنی ژان ژورس مدافع آیندهٔ حقوق مردم ــ درست پیش از آمدن او به دانشسرا، به سوسیالیسم گرویده بود. ژورس جوانی پر سرو صدا و خوش برخورد وقائم بنفس و ازلحاظ فکری آسان‌پسند بود و همه او را به سرکردگی گروه دانشجویانی که در ۱۸۷۸ به دانشسرا راه یافته بودند (و برگسون هم در میانشان بود) قبول‌داشتند. در امتحان «آگره‌گاسیون» فلسفه که سه‌سال بعد انجام‌پذیرفت، ژورس شاگرد سوم شد و از این بابت احساس می‌کرد «آبرویش» رفته است. برگسون شاگرد دوم شده بود و شخصی که اکنون از یادها محو شده است رتبهٔ اول را به دست آورد. ژورس اهل جنوب کشور و نوجوانی پیش‌رس بود و از همان اوایل، راه خود را در زندگی مشخص کرده بود و، بنابراین، همدوره‌هایش که جسارت وی را نداشتند، طبیعی می‌دانستند که از او پیروی کنند.

حتی بعدها هم پس از اینکه سیاستمدار واستاد جوان و پر نفوذی شده بود، باز هم به همان «پاتوقها»ی ایام دانشجویی آمد و رفت می‌کرد. وقتی بعد از ظهرها همه دور میز لوسین هر جمع می‌شدند، او هم می‌نشست و اندرزها و راهنماییهای وی‌را تأیید می‌کرد. نیروی مضاعف دوشخصیتی اینچنین‌مختلف، برای دانشجویان ایستادگی‌ناپذیر بود. یادآوری این نکته از این جهت مهم است که بعدها می‌بینیم normaliens [یا «دانشسراییها»] متفقاً به دفاع از سروان دریفوس قیام کردند.[۳۱]

اما داستان دریفوس دنبالهٔ چندان خوشی نداشت. پیروزی طرفداران دریفوس سبب هزیمتشان شد. جمهوری‌خواهان جناح چپ به بهره‌برداری از آن پیروزی پرداختند و، در نتیجه، روشنفکرانی که چنان مردانه در راه آنچه‌گمان می‌کردند تصور کلی عدالت است جنگیده‌بودند واکنون سالهای‌میانی عمر را می‌گذراندند، دچار یأس وسرخوردگی وعذاب وجدان شدند. ایشان نیرو وجوانی خویش را وقف دفاع از جمهوری وسوسیالیسم حزبی کرده بودند ولی اکنون می‌دیدند اینها همه مخدوش و لکه‌دار شده است. بسیاری ازآنان از سوسیالیسم روی‌گردانیدند و حتی بعضی مانند سورل منکر ارزش دموکراسی شدند.

31) Tharaud, op. cit., I, 91, 97-98.

درهمان حال، محافظه‌کارانی که جنگ ایده‌ئولوژیك را باخته بودند، کم‌کم برای توسل به ارزشهای سنتی، پایگاه جدید و دلپسندی می‌یافتند. اما در آغاز قرن جدید، این امور هنوز درافق آینده بود وهنگامی که دراواخر کتاب با «نسل تازهٔ ۱۹۰۵» برخورد کنیم، به بررسی مفصلتر این قضایا خواهیم پرداخت.

در ایتالیا، آنگونه جامعهٔ روشنفکری وسیع و پر نفوذی که درفرانسه وآلمان مشاهده کردیم، وجود نداشت. بیشتر نواحی ایتالیا هنوز خصلت محلی و شهرستانی داشت و قشر تحصیلکرده هنوز به‌آن وسعت نرسیده بودکه پایه‌ای برای دانشگاهها و سرمایه‌ای برای نشریاتی در سطح آلمان و فرانسه تشکیل دهد. رم نه تنها با پاریس برابری نمی‌کرد، بلکه به پای برلین هم نمی‌رسید. در ایتالیا نیز مانند آلمان، پراکندگی فکری و فرهنگی، بازتاب تفرقه‌های گذشته بود. اما درآن کشور برخلاف آلمان، مرکز اداری وحکومتی، از لحاظ فکری و علمی مرکزیت نداشت. در ۱۸۹۰، رم هنوز شهرکشیشها و جهانگردان و کارمندان دولت بود. مردم حاکم‌نشینهای ناحیه‌ای ـ تورن و میلان و فلورانس و، بالاتر از همه، ناپل ـ شهرهای خودشان‌را از جهت فرهنگی برتر از رم می‌دانستند. جنب وجوش فکری بیشتر درگروههای محلی مرکب از افراد همفکر بظهور می‌رسید، مانند فرهنگستان جورگوفیلی فلورانس که پاره‌تو از اواسط دههٔ ۱۸۸۰ـ۱۸۷۰ تا اواسط ۱۹۰۰ـ۱۸۹۰ درآن عضویت داشت، و حلقهٔ دانشوران ناپل که کروچه نخستین نوشته‌های خود را دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ درحضور اعضای آن قرائت کرد.

البته غرض این نیست که خدمات ایتالیا به نوسازی افکار در دههٔ ۱۹۰۰ـ۱۸۹۰ کم اهمیت یا اندك‌مایه بود. به هیچ وجه. معدودی از نویسندگان و محققان ایتالیا با بزرگترین دانشوران اروپا برابری می‌کردند. یکی ازآنان منتقد و مورخ برجسته‌فرانچسکو ده سانکتیس بودکه از ۱۸۷۱ تا هنگام مرگ در۱۸۸۳، دردانشگاه ناپل تدریس می‌کرد. اما چنین افراد انگشت‌شمار بودند وآنطورکه می‌بایست از جامعه‌ای که درآن زندگی می‌کردند مدد حالی و معنوی نمی‌دیدند. ایتالیا حتی بیش از آلمان، از نیمهٔ قرن تا دههٔ ۱۹۰۰ـ۱۸۹۰، گرفتار فقر اسف‌انگیز مردان بزرگ بود. چنین می‌نمودکه در هر دو سرزمین، استعدادهای خلاق به‌کژراهه افتاده و در دوران خستگی از تلاش برای وحدت کشور، سوخته و ازمیان رفته‌اند. درکشوری که بزرگترین مدافع حکومت پارلمانی، از اواسط ۱۸۸۰ـ۱۸۷۰ تا اواسط ۱۸۹۰ـ۱۸۸۰، چهره‌ای رنگ‌باخته وشخصیتی چربدست

وفاسد مانند آگوستینو دپره‌تیس بود، مردان بلندهمت، اگرهم بودند، قدرنمی‌دیدند. به سبب چنین وضعی بود که پاره‌تو پس ازسالها تلاش بیهوده برای کسب کرسی دانشگاهی درمیهن خودش، سرانجام مجبور شد دربخش فرانسوی زبان سویس، مقام استادی قبول کند. همچنین جالب نظراست که در ۱۸۸۳، همان سالی که پاره تو از ایتالیا رفت، دورهٔ آشوبهای هفت ساله‌ای آغازشدکه وقتی امروز به گذشته نگاه می‌کنیم، می‌بینیم مقدمهٔ ضروری تجدیدحیات سیاسی وفرهنگی بوده است.

در ایتالیا نیز مانند آلمان، فاصلهٔ آخرین دههٔ قرن نوزدهم تا جنگ جهانی اول، دوران رنسانس ادبی و فلسفی بود و طرفه اینکه این امر حاصل زحمات تنها یك نفر بود واو ــ یعنی کروچه ــ بی‌آنکه‌از این‌بابت شکسته نفسی نشان دهد، درتاریخی که راجع به‌عصر خویش نوشته، خوداین نکته را گوشزدکرده است.[۳۲] کروچه هرگزدرهیچ دانشگاهی‌سمت استادی نداشت و در سراسر عمر، خود به‌طور خصوصی کار می‌کرد و شاید به همین سبب، صدایش برد بیشتری داشت. نفوذش مانند شعاعهای دایره‌که از مرکز به پیرامون می‌رسند، کم‌کم از شهر دلبندش ناپل به‌اطراف واکناف گسترش یافت وهمه جا را فراگرفت. هدف او درست همان چیزی بودکه ایتالیا بیش از هر چیز بدان نیاز داشت، زیرا کروچه در مقام یك «متفکر جهان‌وطن» و«مردی از دوران رنسانس» از سلالهٔ اراسموس، به این‌مهم همت گماشت که «فرهنگ وآداب [میهنش] را ازحالت محلی‌به درآورد... ، ورنگ‌وبوی زندگی فرهنگی [ایتالیا] را از راه برخورد عقاید و آرا و تعاطی افکار» به سطح جهان خارج برساند.[۳۳]

تا اینجا به‌زمینهٔ فرهنگی قضایا مشغول بودیم. اکنون می‌رسیم به‌ترسیم طرح اجمالی و خطوط اصلی افکار تا ببینیم اندیشه‌هایی‌که نخست در واپسین دههٔ قرن نوزدهم مطرح شدند، پیش ازآنکه در نخستین دههٔ قرن بیستم بسط و تفصیل پیداکنند چگونه بودند.

۱ــ اساسی‌ترین امرکه شایدکلید هرچیز دیگر محسوب می‌شد، توجه به مسألهٔ خودـ آگاهی و اهمیت ضمیر ناخودآگاه بود. این همان مسأله‌ای است‌که در عنوان نخستین

---

32) Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari, 1928).

ترجمهٔ انگلیسی:

*A History of Italy 1871-1915*, trans. Cecilia M. Ady (Oxford, 1929), pp. 242-46.

33) Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Opere, Vol. 2), (Turin, 1952) pp. 246-48.

کتاب برگسون، داده‌های بیواسطهٔ خودآگاهی،[۳۴] به‌طور ضمنی مطرح شده است. در این کتاب، برگسون فرق‌می‌گذارد میان «حیات روانی سطحی» که منطق علمی بعد و مکان و عدد با آن انطباق می‌یابد و حیاتی که «در اعماق خودآگاهی» وجود دارد و نفس یا «خود» در جریان آن، ازمنطق خاص خویش پیروی‌می‌کند. برگسون نتیجه‌می‌گیرد که، مفتاح این قلمرو مرموز و ناپیموده ممکن است درجهان رؤیاها یافت شود، و می‌نویسد: «به منظور بازیافتن این «خود» بنیادی، کوشش تحلیلی جدی لازم است.»[۳۵] تربیت فلسفی و آموزش حرفه‌ای فروید تقریباً درست عکس برگسون بود؛ اما برنامه‌ای که برگسون به اجمال تدارک دیده بود، ده سال بعد به دست فروید به اجرا درآمد. فروید در نخستین اثر بزرگ خود، تعبیر رؤیا، «کوششی جدی» برای تحلیل نفس یاخودکاوی[۳۶] بعمل آورد و بر شالودهٔ آن، نظریه‌ای دربارهٔ انگیزش ناخودآگاه ایجاد کرد که کلید آن در جهان رؤیاها یافت می‌شد.

۲ــ مسألهٔ دیگری که با موضوع خودآگاهی نسبت نزدیك داشت، معنای زمان[۳۷] و دیمومت[۳۸] در روانشناسی و فلسفه و ادبیات و تاریخ بود. برگسون بارها به این مسأله بازگشت زیرا هدفش تعریف وجود ذهنی[۳۹] بود در مقابل نظمی که علوم طبیعی بر جهان برونی تحمیل می‌کنند. اما همین مسأله درعین حال از سویی توجه کروچه را جلب می‌کرد زیرا او می‌خواست تفاوتهای تاریخ را با علوم [طبیعی] از جهت کیفیت و روش خاص هریك معلوم کند، و ازسوی دیگر و به صورتی متفاوت محل ابتلای دانشمندان علوم طبیعی بود که می‌خواستند جهانی فرض کنند که دیگر با قوانین فیزیك نیوتن کاملا انطباق نداشته باشد. وسرانجام باید افزود که رمان‌نویسان دو دههٔ اول قرن بیستم ــ یعنی آلن-فورنیه و پروست و توماس مان ــ نیز با این مسأله دست بگریبان بودند. مشکل زجرآور ایشان این بود که چگونه آنچه را درگذشته به تجربهٔ بیواسطه و دست اول دریافته بودند دوباره به زبانی بیان کنند که بنا به عرف لغت قادر به بازگویی هیچ چیز نیست مگر چیزهایی که به

34) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889)
ترجمهٔ انگلیسی:
*Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson (London and New York, 1910)
35) Ibid., pp. 125-27, 129
36) self-analysis
37) time
۳۸) duration. (به‌فرانسه: durée). در فارسی «استمرار» و «مدت» و «دیرند» نیز اصطلاح شده است.ــم.
39) subjective existence

وسیلهٔ حافظه برطبق قواعد منطق به صورت تکه‌های مجزای واقعیت عینی در حجره‌های جداگانه مرتب شده باشند.

۳ــ مشکل دیگری که بالاتر از مسائل خودآگاهی و زمان بود و هر دو مسأله را در بر می‌گرفت، ماهیت شناخت بود درقلمروآنچه ویلهلم دیلتای «علوم روحی»[40] نامیده بود. در اوایل دههٔ ۱۸۸۰ــ۱۸۹۰ دیلتای درصدد برقرارکردن قواعدی برای تفکیك دو زمینهٔ مختلف برآمده بود: یکی قلمروی که درآن روح آدمی درتلاش دست یافتن به نوعی فهم درونی است و دوم قلمرو نمادهای خارجی و صرفاً قراردادی علوم طبیعی. در دههٔ بعد، کروچه در نخستین نوشتهٔ مهم خود[41] این‌کار را ازسرگرفت. گرچه او بزودی پی برد که راه‌حل مسأله این نیست که تاریخ از زمرهٔ هنرها بشمار رود، اعتقاد راسخ وی به ذهنی بودن شناخت تاریخی همچنان پابرجا بود. معاصران مبتکرتر کروچه بتدریج تاسال ۱۹۰۰ به این نتیجه رسیدند که برنامهٔ پیشینیانشان در قرن نوزدهم برای برپاکردن بنای دانش تاریخی و جامعه‌شناختی از طریق گردآوردن و سنجش صحت و سقم واقعیات پراکنده، وافی به مقصود نیست، زیرا با چنین روشی هرگز نمی‌توان به عمق تجربه‌های انسانی نفوذکرد. در نظر ایشان، امر دایر به انتخاب یکی از دو راه بود: یا درون‌بینی توأم با همدلی که در نظریهٔ نوایده‌آلیستی یا اصالت معنوی جدید، کروچه آن را دربارهٔ تاریخ مسلم شمرده شده بود، یا قائل شدن به فرضهای سودمند[42] (از قبیل آنچه بعدها در آثار ماکس وبر بتفصیل بیان شد) به عنوان مدلی برای فهم توأم با نقد و سنجش.

۴ــ بنابراین، می‌بایست نتیجه گرفت که اگر شناخت حال و کار بشر بر چنین شالوده‌های موقت استوار باشد، بنیاد بحث دربارهٔ امور سیاسی باید از بیخ و بن تغییر کند. دیگر آدمی نمی‌توانست به‌پاسخهای سهل وساده واطمینان بخش اصحاب ایدئولوژیهای عقلانی صد وپنجاه سال پیش ــ اعم از لیبرالها یا دموکراتها یا سوسیالیستها ــ اکتفاکند، بلکه می‌بایست به حقیقت فرضهایی که اساس کردار سیاسی بود پی ببرد و از آنچه سورل «اسطوره‌ها» و پاره‌تو «مشتقات» و موسکا «فرمولهای سیاسی» زمان خوانده بود، پرده بردارد. اینهاهمه ظواهری بودکه عده‌ای برای تسهیل‌کار فراهم‌آورده بودند ومی‌شدفرض کردکه کارگردانان واقعی قدرت و افنیتهای خلاق و خواص سیاسی در پس چنین ظواهر

---

40) sciences of the mind
41) Benedetto Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte.*
42) useful fictions

پنهان شده‌اند. از این رو، بحث راجع به سیاست، از جلو صحنه به پشت صحنه منتقل شد و گفتگو دربارهٔ دخل وتصرف در عواطف نیمه خودآگاه، جای سخنوری درمحضرهمگان را گرفت.

این بود کلی‌ترین وصف دل‌مشغولیهای جدید متفکران دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ که به جای امور ظاهری و قابل تحقیق عینی، قلمرو نیمه خودآگاه انگیزه‌های تبیین‌نشده را محور اندیشهٔ اجتماعی قرارمی‌دادند. پیداست‌که به این تعبیر، نظریه‌های جدید همه‌خصلت ذهنی داشتند. عاجلترین موضوع پژوهش، فرایندروانی‌آدمی بود نه‌حقایق‌خارجی. مهمترین مطلب این نبودکه چه چیز واقعاً وجود دارد؛ این‌بودکه مردم فکر می‌کنند چه چیز وجود دارد. آنچه مردم در سطح ناخودآگاه ضمیر احساس می‌کردند جالب‌تر از آن چیزی بود که‌آگاهانه به‌آن وجههٔ عقلی می‌دادند. چون ظاهراً ثابت شده بودکه شناخت متیقن رفتار انسانی محال است، تغییری راکه حاصل شده بود به این صورت نیز می‌شد بیان‌کردکه‌از آنجاکه باید به شهود ذهنی و بارقهٔ حدس و ایجاد فرضهای سودمند متکی شویم، باید بگوییم روان‌آدمی از قید روش پوزیتیویستی خلاص شده و اکنون در نظرورزی و خیال‌پردازی وآفرینش آزاد است. بایك حرکت، قلمرو فهم انسانی از سویی محدود شد و از سوی دیگر، وسعت عظیم پیداکرد. از آن پس، نهایتی برای جهش اندیشهٔ اجتماعی متصور نبود. شایدفروید نیزهنگامی‌که در۱۸۹۶دربارهٔ «متاپسیکولوژی»[یا «ماوراءروانشناسی»] —یعنی پیداکردن منشأ وماهیت بشریت— سخن می‌گفت وآن‌را «فرزند ایده‌آل وپردردسر» و دشوارترین کارآیندهٔ خویش معرفی می‌کرد، به همین نکته نظر داشت.

# فصل سوم

# نقد مارکسیسم

میراثی که کارل مارکس برای متفکران اجتماعی بجای گذاشت، هم درهم و نامنظم بود و هم مبهم و دوپهلو. تا سال ۱۸۹۰ کار به جایی رسیده بود که دیگر نمی‌شد او را از قبیل آشوبگران پرولتر محسوب داشت و کنار گذاشت. گسترش احزاب سیاسیی که او را پیامبر خودمی‌دانستند و اهمیت تحقیقات وی دراقتصاد، نیروی عظیمی از او ساخته بود که می بایست به هر نحو که شده، باسنن فکری اروپا ارتباط داده شود. عده‌ای از اقتصاددانان ومتفکران اجتماعی «بورژوا» با تمایلات فکری بسیار متفاوت در آخرین دههٔ قرن بتدریج درصدد برآمدند با تعالیم او دست‌وپنجه نرم کنند، منتها روشن نبود که دقیقاً کجای میراث او را باید بگیرند. آیا می‌بایست درعالم نظریات و کلیات با مارکس در مقام یکی از متفکران اجتماعی روبروشوند یا در دنیای عمل به‌عنوان بنیانگذار یك نهضت سیاسی فوق‌العاده پیروزمند؟

البته مارکس خود فکر می‌کرد جامع هر دو صفت است و جنبه‌های نظری و عملی فعالیتش از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. او براین باور بودکه نظریه مطابق پیوندی دیالکتیکی و ناگسستنی از عمل می‌روید و عمل از نظریه و عینیت ادعایی علوم اجتماعی «بورژوا» حقه‌بازی و فریبی بیش نیست. بااینهمه، دقت و تعمق درگفته‌های وی آشکار می‌ساخت که پیوستگی بین تحقیق علمی و دستورهای عملی آنچنان هم که او تصور می‌کرد محکم نیست. آثار مارکس مجموعهٔ عظیمی از نوشته‌های ناهمگون است که بخشها درآن غالباً بایکدیگر تداخل می‌کنند و اگر کارهای انگلس مربوط به دورهٔ پس از مرگ استاد نیز بحساب گرفته شود، دوره‌ای درحدود نیم قرن (ازاواسط دههٔ ۱۸۴۰ــ۱۸۵۰ تا اواسط دههٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰) را دربر می‌گیرد. دراین مجموعه، بعضی تعالیم را می‌شد ازتعالیم دیگری که در

اصل باهم دریك خط قرارگرفته بودند جداکرد و مستقلا بکار برد.

مثلا معلوم شد این حکم ضرورتاً صادق نیست که نظریهٔ تاریخی مارکس حتماً باید به سوسیالیسم برسد یا چون، بنا به فرض، پیروزی سوسیالیسم اجتناب‌ناپذیر است، پس ما اخلاقاً مکلفیم روزپیروزی را جلو بیندازیم. همچنین دیده شد که تعبیر مارکس از تاریخ که به مادیت تاریخی[1] معروف است، بستگی ضروری به سوسیالیسم ندارد، زیرا، چنانکه تحولات نخستین دهه‌های قرن حاضر نشان می‌داد، ازاین تعبیر می‌شد در خدمت مقاصد محافظه‌کارانه نیز استفاده کرد. جمعی براین نظر رفتند که به فرض هم که کسی معتقد باشد استقرارجامعهٔ سوسیالیستی اجتناب‌ناپذیراست، لازم نیست چنین تحولی را مطلوب بداند و حتی ممکن است عکس این نتیجه برای او حاصل شود، چنانکه در نوشته‌های محافظه‌کاران «تن به شکست داده» و از همه مهمتر یوزف شومپتر، شواهد آن ملاحظه می‌شود.

نوشته‌های مارکس تاب تحلیلهای دقیق لفظی را نداشت و وقتی مورد اینگونه موشکافی قرارگرفت، کم کم جنبه‌های پیرامونی یا حتی عرضی آن روشن شد. گذشت سالها بتدریج آشکارکرد که چنین جنبه‌ها گرچه دراصل در ذهن نویسنده بسیارمهم جلوه‌گرمی‌شده، درواقع زوائدی غیرضروری است. ساخت هگلی اینگونه جنبه‌ها را می‌شد عاقلانه کنار گذاشت چون محصول‌زمان بود ودراثراینکه مارکس در دههٔ ۱۸۳۰-۱۸۴۰ در برلین فلسفه تحصیل کرده بود، به او رسیده بود و، باضافه، نظریاتش را کند و سنگین می‌کرد. حتی معلوم شد روش دیالکتیکی که ظاهراً گرانبهاترین میراث هگل است، درعالم‌حرف بمراتب گیرنده‌تر از وقتی است‌که باید در اوضاع اجتماعی مشخص بکار رود. اقتصاد مارکس‌هم به همین‌وجه دیده شد بر دو یا سه ستون اصلی استوار است که به مرور ایام لرزانتر بنظر می‌رسند. منظور، «قوانین» مکمل نسبت نزولی سود[2] و فقر متزاید[3] طبقهٔ کارگر است و نیز نظریهٔ ارزش کار[4] و نتیجهٔ حتی مشکوکتر آن ناظر بر ارزش اضافی[5] که اساس بهره‌کشی است. بنابراین، عجب نبود اگر بیشتر منتقدان رفته رفته به این نتیجه رسیدندکه برای مارکسیسم بیشتر باید به عنوان مبدأ و ملاك تعبیر تاریخ ـ یعنی جامعه‌شناسی نظری و استدلالی ـ اهمیت قائل شوند تا به عنوان علم تخصصی و فنی اقتصاد.

---

1) historical materialism
2) falling rate of profit
3) increasing misery
4) labor theory of value
5) surplus value

آنچه بتدریج برپایهٔ مطالعهٔ دقیق نص نوشته‌های مارکس برای عدهٔ بیشماری از پژوهندگان مارکسیست روشن می‌شد این بود که شخصیت نیرومند نویسنده چندین عنصر فلسفی و اجتماعی بکلی متفاوت و ناهماهنگ را در کورهٔ اعتقاد آتشین به حقانیت آرمان خویش باهم درآمیخته و گداخته است. درعرصهٔ نظریات کلی اجتماعی، مارکس هگل را به ریکاردو و ریکاردو را به اصحاب مدینهٔ فاضله وصل کرده بود. در زمینهٔ عمل انقلابی، پیدا بود که نویسندهٔ بیانیهٔ [کمونیست] و سرمایه تعدادی قضایا را به توالی ظاهراً منطقی مرتب کرده بی‌آنکه هیچ دلیلی، سوای اعتقاد اخلاقی عمیق خویش، بر رابطهٔ ضروری آنها با یکدیگر عرضه کند. چطور می‌شد اطمینان داشت که با پیروزی سوسیالیسم، تفوق طبقهٔ کارگر تضمین خواهد شد؟ تجربه‌ای که بعداً در اتحاد شوروی بدست آمد بنظر می‌رسید بطلان این نظریه را ثابت کند. آیا تفوق طبقهٔ کارگر عاقبت با نابودی پیشگویی‌شدهٔ کلیهٔ طبقات از بین خواهد رفت؟ بازهم نمونه‌ای که در شوروی دیده می‌شد حاکی ازعکس قضیه بود. از همه بالاتر این سؤال پیش می‌آمد که آیا مکاشفه و پیشگویی، اصولا تصوری از بیخ و بن غیرتاریخی نیست که بکل با تکامل تعقل تاریخی درقرن نوزدهم در تضاد است؟

اینها برخی ازسؤالاتی بود که دردهٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ منتقدان موافق ومخالف مارکس درنتیجهٔ تعمق در نوشته‌های اومطرح می‌کردند و وقتی سرانجام به پیشگوییهای وی رسیدند که محور تعالیمش بود، برخوردند به اینکه بین مارکس به‌عنوان متفکر اجتماعی ومارکس به عنوان تهییج‌گرسیاسی، تضاد وجود دارد. البته این تضاد را امروز می‌توان بی‌پرده‌تر دراین قالب بیان کرد که مارکس درمقام یکی ازدانشمندان قرن نوزدهم با خودش درمقام یکی از پیامبران [عبرانی] عهد عتیق در جنگ و ستیز بوده است. ولی در دهٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ هنوز این امکان نبود که کسی جلوهٔ ناخودآگاه الگوهای فکری اجدادی را که در نوشته‌های مارکس پراکنده است، تشخیص دهد. می‌بایست تحقیقات فروید و جانشینانش انجام‌گیرد تاکسی بتواند به ارزیابی معنای کامل تشبیهات و استعارات دینی در زبان مردی که خود را پیرو مسلك مادی می‌دانست کامیاب شود. ولی حتی پیش از سال ۱۹۰۰ نیز محققی مانند دورکم تشخیص می‌داد که منبع الهام مارکس و منشأ کشش وگیرایی تعالیم وی، بیش‌ازآنکه پژوهشهای علمی منظم باشد، شور و حرارت اخلاقی و معنوی است.

مارکسیسم به عنوان علم جامعه با مارکسیسم به عنوان موعظهٔ اخلاقی در تضاد است و وقتی این تضاد را درنظر می‌گیریم به‌آخرین سؤال می‌رسیم که نزد منتقدان دهٔ ۱۸۹۰ –۱۹۰۰ بیشتر به‌طور ضمنی مطرح بود تا به‌صورت صریح وآشکار. مارکس وقتی دانشمند

علوم اجتماعی است، از سنت عقلانی عصر روشنگری پیروی می‌کند، باگذشت و منصف است و حتی قدر زحمات دشمنانش، یعنی سرمایه‌داران و بورژوازی صنعتی را می‌داند. اما وقتی به مقام پیامبری درمی‌آید، لباس غضب می‌پوشد، در مجادله رحم و انصاف ندارد و خصم را به باد توهین و تحقیر می‌گیرد. کسانی که از چپ و راست‌گور عصر روشنگری را می‌کندند، آثار مارکس را در چنین لفافی راهنمای خویش قرار می‌دادند. از این رو، متفکران اجتماعی دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ اگر بنا بود ارزیابی مجدد اروپای قرن هجدهم را یکی از تکالیف عمدۀ خود بدانند، ضرورت داشت ولو به‌طور ضمنی معین کنند که مارکس را تا چه حد ممکن است فرزند عصر روشنگری بشمار آورند.

البته تضاد بین مارکس در لباس غضب و مارکس منصف و پیرو عقل، درگذشته نیز همیشه وجود داشت. اما نزاع بر سر میراث، ده سال پس از مرگ وی آغاز شد، هنگامی که فریدریش انگلس همکار مارکس درگذشت، و آخرین رابطه با گذشته‌ای که در آن مبدأ و ملاك اصلی برقرار گشته بود قطع شد و از آن پس دیگر کسی در مقام حجیت و مرجعیت نبود که تناقضات موجود در تعالیم نخستین را رفع کند. بنابراین، راه برای جوانترها باز شد تا به میل خود یکی از دو شاخ قیاس ذوحدینی[6] را که مارکس به ارث گذاشته بود برگزینند ودو گرایش متضادی را که در فکر او مشاهده می‌شد تا حصول نتیجۀ منطقی دنبال کنند.

**در عرصۀ سیاست، این تضاد در درون احزاب سوسیالیست اروپا به‌صورت معارضۀ «تجدیدنظرطلبان»[7] یا «اصلاحگران»[8] با انقلابگران درآمده بود. وقتی قرن بیستم فرا رسید، حد ومرز فرقه‌ها مشخص شده بود و بیست‌سال بعد، این فرقه‌گرایی نهضت را به دو اردوی متخاصم سوسیال دموکراسی وکمونیسم تقسیم کرد. مناظره را تجدیدنظرطلبان آغاز کردند. رهبرشان، سوسیال دموکرات آلمانی، ادوارد برنشتاین، آنقدر در انگلستان پا سست کرده بود تا عاقبت خلوص اعتقادش به مارکسیسم خدشه برداشته و به فابیانیسم آلوده شده بود. برنشتاین درسلسله مقالاتی که از ۱۸۹۶ تا ۱۸۹۸ نوشت، قضایایی مطرح ساخت که بدون تردید ازعقاید فابیانها سرچشمه می‌گرفت وهمین نظریات را یك سال بعد به نحو منسجمتر در کتاب سوسیالیسم تکاملی عنوان کرد. استدلال برنشتاین این بودکه بخش بزرگی از اقتصاد مارکس**

6) dilemma
7) revisionists
8) reformists

و اکثر پیشگوییهای وی در بارهٔ آینده، با توجه به‌تحولات دهه‌های اخیر نادرست از آب در آمده است. درخلاصه‌ای که برنشتاین بشتاب ازنظریهٔ خویش تهیه کرده‌بود خاطرنشان می‌ساخت که «دهقانان از بین نمی‌روند، طبقهٔ متوسط ناپدید نمی‌شود، بحرانها هرروز دامنهٔ وسیعتر پیدا نمی‌کنند، فقر و رقیت افزایش نمی‌یابد.»[9] بنا براین، برنشتاین معتقد بود که با توجه به تغییر اوضاع، تنها تاکتیك منطقی برای سوسیالیستها این است که از طریق اقدامات پارلمانی، حداکثر بهره‌برداری را از اصلاحات تدریجی بکنند.

نخستین واکنش نسبت به‌آرای برنشتاین موج خشم‌واعتراضی بود که از ناحیهٔ کارل کائوتسکی و دیگرکسانی که خود خویشتن را به پاسداری از سنت حزبی گماشته بودند، صادر شد. بیشتر این‌کسان سعی داشتند فلسفهٔ انقلاب را با اعمال قانونی احزاب سوسیال دموکرات آشتی دهند ومنطقی راکه درموضع تجدیدنظرطلبان بود لوث کردند. پاسخ‌حقیقی و عقلاً دقیق و مستدل را کسی دیگر به برنشتاین داد. لنین از کاهنان عظام مارکسیسم نبود و به نسبت دیگران نوکیش محسوب می‌شد ولی در جزوه‌ای به نام چه باید کرد؟ مستقیماً به‌مصاف برنشتاین رفت. او از ابهامات و دوپهلوگوییهای مارکس پروا نداشت و برپایهٔ همان شواهدی که برنشتاین برگسترش خصوصیات و خصلتهای بورژوایی گردآورده بود، جسورانه نتیجهٔ معکوس گرفت. استدلال لنین این بود که درست به همین دلیل وجود یك حزب منسجم و توطئه‌گر ضروری است که بی‌آنکه به خود خستگی راه دهد، یکدل و یك‌جهت به خرابکاری انقلابی مشغول باشد.

هم‌لنین دروهلهٔ اول مجادله‌گر وردیه‌نویس حزبی بود وهم برنشتاین. هردو اگرتصمیم گرفته بودند در قالب نظری به نوشتن عقایدشان بپردازند، می‌توانستند متفکران اجتماعی طراز اول شوند. اما برنشتاین بقیهٔ عمر حرفه‌ای خود را به دفاع از موضعی گذراند که در اواخر دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ اتخاذکرده بود و لنین پس از یك تاخت وتاز درمیدان استدلال نظری، به‌خطهٔ آشنای تاکتیك حزبی باز گشت. این هنرنمایی منحصر بفرد در ۱۹۰۹درکتاب فلسفهٔ مادی وفلسفهٔ تجربی-نقدی[10] صورت گرفت. جالب‌توجه اینکه غرض از نوشتن‌کتاب

---

9) Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York, 1952), p. 244.

پیتر گی این جمله‌ها را از آرشیو برنشتاین نقل‌کرده است. عنوان‌کتاب برنشتاین در اصل چنین بوده است:
*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.*

۱۰) این‌کتاب به نام «ماتریالیسم وآمپیریو-کریتیسیسم» به فارسی ترجمه شده‌است.ـم.

بظاهر دفاع ازما بعدالطبیعهٔ مادی در برابر شناخت‌شناسی[11] نوکانتی بود، که کم کم حتی بعضی از مادیون را نیز به خود جلب می‌کرد؛ امـا هدف واقعی کتاب حل و فصل یکی دیگر از مناقشات کوچك و نامعلوم فرقه‌ای در درون حزب سوسیال دموکرات روس بود.[12]

بزودی خواهیم دید که چگونه تحقیقات بیطرفانهٔ متفکران اجتماعی موجب تشدید بحران عقیدتی دردرون تشکیلات سوسیالیستی شد و بـا آن تداخل کرد. پیداست که موضوع حقیقی بحث ما، تحقیقات همینگونه متفکران است. منازعـات فرقه‌ای در احزاب سوسیال دموکرات اروپا تنها از این جهت برای ما مهم است که نشان می‌دهد به چه دلیل برخی از تواناترین روشنفکرانی که قبلاعلاقه‌ای به‌مارکسیسم نداشتند، کم کم در دههٔ ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰ توجهشان به‌آن جلب شد. چنین کسان به این نتیجه رسیده بودند، که مارکس مهمتر از آن است که به دست تبلیغ‌گران و مزدوران حزبی سپرده شود.

همهٔ این متفکران برای اینکه روح تازه‌ای درافکار بدمند به مارکس روی می‌آوردند. اما هریك از زاویه‌ای دیگر و از خاستگاه فلسفی متفاوتی با او برخورد می‌کرد وچیزهایی دیگر در او می‌یافت. امیل دورکم نظرگاه تحصلی یا پوزیتیویستی داشت اما ازسنت فکری پوزیتیویسم به صورتی که ازکنت و اسپنسر به ارث رسیده بود، ناخرسند بود و بـا مطالعهٔ منظم سوسیالیسم مـارکس، مدخلی به قسمی جامعه‌شناسی جدید گشود که به جـای نظریـات انتزاعی، بر پایهٔ داده‌های تجربی استوار بود.

ویلفردو پاره‌تو نیز پوزیتیویست بود ولی مـارکس را بیشتر به دیـدهٔ مخالفت می‌نگریست و برپایهٔ جنبهٔ فنی علم اقتصاد دربارهٔ او داوری می‌کرد و پس از اینکه افسانه‌های سوسیالیستی را از سر راه برداشت، طرح عمـومی نظریهٔ کلی‌تری را دربارهٔ تعـارضـات اجتماعی آشکارساخت. ژرژ سورل سوسیالیسم مارکس‌را انبانی از چیزهای تازه و درهم می‌دانست کـه می‌بـایست بـدقت از یکـدیگـر سوا شوند. سورل دو جنبه داشت: از یك سو دانشمندی به سبك قـرن نوزدهم بـود و از سوی دیگر، پیامبری برای قرن بیستم و همیشه برای گشودن گره‌های فکری و کسب فیض درعالم معنوی به مارکس رجوع می‌کرد. بندتو کروچه در قلمرو تحقیقات تاریخی و مطالعه درزیباشناسی منزل داشت وتصادفاً به مارکس برخورده بود و تنها همانقدر با او همگام شد که چهار پنج نکتهٔ بغایت عمیق و هوشمندانه بگوید و سپس به راه خود برود. به نظر او، مارکسیسم از طرفی وسیلهٔ گوشمالی تحصلیان

11) epistemology
12) Bertram Wolfe, «Lenin as Philosopher», *Three Who Made a Revolution* (New York, 1948), pp. 496-517.

یا پوزیتیویستها بود و از طرف دیگر، وسیلهٔ اصلاح زیاده‌رویهای خود وی که بر پایهٔ نمونه‌های ادبی و هنری و از نظرگاه اصالت معنا یا ایده‌آلیسم به تاریخ می‌نگریست.

در نقد مارکسیسم در دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰، پوزیتیویسم و ضد پوزیتیویسم وستایش و نکوهش از مارکس، به طرزی حیرت‌انگیز درهم بافته شده بود. غرض از درسهایی که دورکم در این ایام تقریر می‌کرد، بیشتر توجیه‌کشش و وازنشی بود که در درون خود نسبت به‌مارکسیسم احساس‌می‌کرد. پاره‌تو کمر به‌نابودی‌مارکس بسته‌بود، سورل باریك‌بین‌ترین کسی بود که می‌خواست مارکس را با شرایط جدید تطبیق دهد و کروچه همچنان خونسرد به‌کالبد شکافی مادیت تاریخی مشغول بود. همهٔ اینها به دیدهٔ احترام و مهربانی به یکدیگرمی‌نگریستند ولی‌چیزی که‌میانشان‌پیوند برقرارمی‌کرد فقط این‌نبودکه موافقت کرده باشند یا هم اختلاف‌نظر داشته باشند. ارتباطشان اساس محکمتری داشت. همه مستغرق در این مسألهٔ بنیادی وحساس بودندکه چطور مارکس مدعی شده نظریاتش از لحاظ «علمی» معتبر است؟ وقتی از خود می‌پرسیدند آیا مارکسیسم را براستی می‌توان در ردیف علوم بشمار آورد، طبعاً به این سؤال می‌رسیدندکه اصولا مراد از علم جامعه چیست و تاکجا می‌توان به چنین شناخت علمی دست یافت.

بنابراین، مطالعهٔ مارکسیسم به منزلهٔ نوعی امتحان بود و هم برای‌آزمون ملاکها و مبادی عام علوم اجتماعی فرصتی فراهم می‌کرد هم برای آزمایش نظریه‌های خاصی که درنتیجهٔ روبرو شدن با مارکس بدست می‌آمد. مارکس خود به تشبیهات اخذ شده از فن مامایی علاقه داشت و زور را «قابله»ای معرفی می‌کردکه دگرگونی اجتماعی به‌کمك آن به‌دنیا می‌آید. پانزده سال پس از مرگ مارکس به‌صورت یکی از نهادهای ایده‌ئولوژیك درآمده بود و، بنا براین، خود او نیز اکنون امکان داشت «ماما»یی دانست‌که اندیشهٔ اجتماعی قرن بیستم را به‌دنیا می‌آورد. نوآوران دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ آنچه را در مارکس نامعتبر و نادرست می‌دانستند کنار می‌گذاشتند و آنچه را سودمند و بارور می‌دیدند تبیین می‌کردند و. بداین شیوه نخستین‌گامها را در راه‌ساختن نظریه‌ای گسترده‌تر دربارهٔ واقعیات اجتماعی برمی‌داشتند.

## I– دورکم: تعبیر مارکسیسم به شور و غلیان اخلاقی

امیل دورکم را معمولا بنیانگذار جامعه‌شناسی معاصر می‌دانند و بعدها نیز در این‌کتاب با

او در همین مقام روبرو خواهیم شد.[۱۳] از ۱۸۸۰ که دورکم در دانشسرای عالی درس می‌خواند و باسوسیالیست آینده، ژان ژورس، که همدرس او بود، پیوند پایدار دوستی استوار کرد، به‌نازک‌کاریهای سوسیالیسم مارکس وارد شد، ولی نظریات خودرا دربارهٔ آن پانزده سال بعد به طور منظم بیان کرد و مجموعهٔ درسهایش راجع به سوسیالیسم، با اینکه هنوز پرداخته وکامل نشده‌بود، سی سال بعد، پس‌از مرگش انتشار یافت. سبب این تأخیر ظاهراً این بودکه دورکم مارکسیسم را تنها یکی‌از روشهای ممکن‌برای بررسی جامعه می‌دانست و فشار پژوهشهای تجربی، پیوسته اورا از تحلیل کامل‌آن مکتب باز می‌داشت.

نزدیکترین همکاران دورکم می‌گویندکه او نخست قصد داشت‌کتابی دربارهٔ سوسیالیسم و فرد بنویسد. اما این برنامه‌کم‌کم گسترش یافت و به صورت مطالعهٔ فرد و جامعه به طورکلی درآمد و این مطالعه نیز به نوبهٔ خویش به این تلاش انجامیدکه دانش جدید جامعه‌شناسی که‌آبرو و اعتبارش به دست وارثان اگوست‌کنت به باد رفته بود، بر شالوده‌ای استوارتر پی‌ریزی شود. بنابراین، دورکم بناچار مطالعاتش را دربارهٔ سوسیالیسم نیمه‌کاره گذارد تادر درسهایش در دانشگاه به مسائل مشخصی همچون مسألهٔ خودکشی و تقسیم‌کار برسد و این امور، موضوع نخستین‌آثار بزرگش قرارگرفت.

در سال تحصیلی ۱۸۹۵–۱۸۹۶ هنگامی که دورکم سی‌وهفت سال داشت و استاد دانشگاه‌بوردو بود، سرانجام به‌مسألهٔ سوسیالیسم‌رسید. هدف دورکم این‌بودکه‌سوسیالیسم را هم از جهت علمی بررسی‌کند و هم از نظر اخلاقی. او بعدها همین شیوه‌را در تحلیل مارکسیسم نیز بکار برد و بر جنبهٔ اخلاقی‌آن تأکید گذارد. دورکم می‌کوشید مناسبات دو پهلویی راکه با نهضت متشکل سوسیالیسم داشت، هم برای خودش، هم برای مردم و هم برای شاگردانش‌که جمعی از برجسته‌ترینشان سوسیالیست بودند، توجیه‌کند. «تنها دلیل اینکه او همهٔ عمر از گرویدن به سوسیالیسم به معنای اخص ابا داشت. ... خشونت‌گری و خصلت طبقاتی... و گرایش سیاسی آن مرام بود ... حتی بحران اجتماعی و اخلاقی ناشی از قضیهٔ دریفوس نیزکه او چنان نقش مهمی در آن ایفاکرده بود، موجب تغییر عقیده‌اش نشد... او با سوسیالیستها و ژورس و سوسیالیسم احساس «همدلی» می‌کرد، اما هرگز خودرا دربست در اختیارآنها نگذاشت.»[۱۴]

---

۱۳) رجوع‌کنید به فصل هشتم.

۱۴) مقدمهٔ موس برکتاب زیر از دورکم:
E. Durkheim, *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne* (Paris, 1928), pp. V-IX.

چنین برمی‌آید که تقریرات استاد دربارهٔ سوسیالیسم موفقیت درخشان کسب کرد ولی حتی دردو دورهٔ بعدی نیز به جایی نرسید که شامل مارکسیسم شود. ازاین رو، آنچه امروز در دست داریم کتابی است عموماً دربارهٔ سوسیالیسم و خصوصاً راجع به سن سیمون که تنها در بعضی قطعه‌های کوتاه اندیشه‌برانگیز و آبستن معنا که خواننده را در امید و انتظار نگاه می‌دارد، اشاراتی به مارکسیسم دربر دارد. حاصل نظریات دورکم این بود که بیشتر کسانی که از سوسیالیسم انتقاد می‌کنند ادعای اصحاب آن مرام را دایر بر اعتبار علمی آن بی‌چون وچرا می‌پذیرند و، بنابراین، ازحقیقت قضیه غافل می‌مانندا قتصاددانانی مانند بوم-باورك و اعضای مکتب اتریش که با آن دقت و زحمت می‌کوشند بطلان اصول اعتقادی مارکسیسم را ثابت کنند، کمر به‌کاری بسته‌اند که مانند خشت بر دریا زدن پیوسته باید از سر گرفته شود. به عقیدهٔ دورکم، با این روشها هرگز ممکن نبود جز به سطح سوسیالیسم رسید و منشأ قدرت درونی آن همچنان از تیررس تجزیه و تحلیل به دور می‌ماند.[15]

استدلال دورکم این بود که سوسیالیسم را نمی‌توان به‌عنوان تصوری کلی هدف حمله قرار داد، زیرا آن مرام به‌جای اینکه متوجه «امور موجود» باشد، «یکسره معطوف به آینده» و، بنابراین، «فاقد خصلت راستین علمی» است. درحقیقت، سوسیالیسم «آرمان» یا «ایده آل» است ولی:

شك نیست که حتی درمواقعی که به‌ناکجاآبادی‌ترین صورت در آمده، هرگز از اتکا به‌امور واقع سر بازنزده است، و باید تصدیق کرد که اخیراً بیش ازپیش چهرهٔ علمی به خودگرفته است و بدون تردید با این عمل، بیش ازآنکه از علوم اجتماعی کمك بگیرد، به‌آن علوم کمك کرده است، زیرا باعث تعمق و تفکر و محرك فعالیت علمی شده است... بنابراین، از بعضی جهات، تاریخ سوسیالیسم با تاریخ جامعه‌شناسی آمیختگی پیدا می‌کند. بااینهمه، آیا می‌توان ازاین نکته چشم پوشید که بین داده‌های کم‌رمق و پراکنده‌ای که[سوسیالیسم] از علوم وام می‌گیرد و نتایج عملیی که از آن داده‌ها استخراج می‌کند ـ نتایجی که هستهٔ مرکزی نظام [سوسیالیسم] است ـ چنین عدم تناسب عظیمی موجود است؟.[16]

حتی «قویترین ومنظمترین وغنی‌ترین» ثمرهٔ تفکر سوسیالیستی، یعنی «[کتاب] سرمایهٔ مارکس»، از این قاعده مستثنا نیست.

15) Ibid., p. 10.
16) Ibid., pp. 3-4.

> چقدر داده‌های آماری و مقایسه‌های تاریخی و مطالعه لازم است تا بتوان حتی یکی از مسائل بیشمار طرح شده در آن کتاب را حل و فصل کرد! ... حقیقت این است که واقعیات و مشاهدات گردآوری شده در آن کتاب... جز در قالب بحث و جدل عرضه نگشته است. به جای اینکه نظریه از تحقیق نتیجه شود... تحقیق به منظور اثبات نظریه صورت گرفته است... . آنچه تمامی این نظامها را سبب گشته، شور و غلیان بوده است؛ آنچه آنها را به دنیا آورده و مقوم نیرویشان شده، آرزوی عدالت کاملتر بوده است. ... سوسیالیسم علم نیست؛ جامعه‌شناسی به مقیاس کوچکتر نیست؛ فریاد درد است. ...

بنابر این، فقط با پرده برداشتن از ادعاهایی که در نظریهٔ سوسیالیسم مطرح می‌شود و پیدا کردن شرایط اجتماعی مشخص و ملموسی که خاستگاه آن بوده می‌توان به علل مقبولیت سوسیالیسم پی برد. تنها موضعی که یك دانشمند علوم اجتماعی وظیفه‌شناس می‌تواند برای اقدام به این کار اتخاذ کند ــ موضعی که اتخاذ آن برای یك سوسیالیست وظیفه‌شناس هرگز میسر نیست ــ موضع «احتیاط و سنجش همهٔ جوانب کار» است.[17]

## II- پاره‌تو: نظریهٔ خواص

کتاب نظامهای سوسیالیستی پاره‌تو در ۱۹۰۲ منتشر شد و دیری نگذشت که به صورت یکی از گرانبهاترین مآخذ در رد اقتصاد و جامعه‌شناسی مارکس درآمد. می گویند هیچ نوشتهٔ ضد مارکسیست اینقدر موجب نگرانی عمیق لنین نشده بود و او چند شب بیخوابی کشید تا ردی بر این ردیه بنویسد. مسلم اینکه کتاب پاره‌تو نوشته‌ای با روح و سرشار از نکات ظریف و گزنده و ردیه‌ای زیباست. با این حال، بتدریج که نخستین تأثیر خیره‌کنندهٔ آن زایل می‌شود، خواننده کم کم به نارساییها و ضعف استدلال پی می‌برد و توجه می‌کند که نویسنده، ملانقطی‌وار عمل کرده است. نظامهای سوسیالیستی بعد از آثار اولیهٔ کروچه و سورل دربارهٔ مارکسیسم و بر مبنای آن نوشته‌ها به نگارش درآمده بود، ولی پاره‌تو با اینکه با آن دو مراودهٔ فکری داشت، از بعضی جهات نتایجی را که ایشان گرفته بودند ملحوظ نداشته بود. بزودی ثابت شد، که ساخت جدلی کتاب برای اینکه نقد جامعی از نظریهٔ

17) Ibid., pp. 5-6.

مارکس ارائه دهد، وافی به مقصود نیست.

کتاب پاره‌تو دربارهٔ سوسیالیسم نشان می‌دهد که اندیشهٔ او رفته‌رفته از مسائل فنی و خصوصاً ریاضی علم اقتصاد، متوجه یك نظام کلی جامعه‌شناختی می‌شده است. او نیزمانند دورکم، ازطریق سوسیالیسم به‌جامعه‌شناسی روی‌آورد. مارکی پاره‌تو مهندس وکارمند دولت بود و بیزاری اشرافی از عوام وتوجه فنی به‌حقایق موجود دراو جمع شده بود. در۱۸۹۳، پاره‌تو دلزده و متنفر ازآنچه به نظرش رژیم پارلمانی حقیر و رنگ‌باختهٔ ایتالیامی رسید، کناره‌گرفت و به‌کنار دریاچهٔ ژنو جلای وطن‌کرد و در دانشگاه لوزان استاد اقتصاد شد. مطالعه و تدریس اقتصاد، طبعاً به‌توجه به مارکسیسم انجامید و پاره‌تو درهمان سال‌مقدمه‌ای به ترجمهٔ فرانسهٔ منتخبات سرمایه نوشت‌که دامادِ مارکس، پل لافارگ، برگزیده وفراهم آورده بود. مطالعات پاره‌تو هشت سال دیگر نیز ادامه یافت و حاصلش‌کتاب نظامهای سوسیالیستی بودکه جلد دوم‌آن در مرتبهٔ اول به مارکس اختصاص داشت.

پاره‌تو نیز مانند دورکم از اتباع مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم بود و به پیروی از او، اعتبار علمی آثار مارکس را انکار می‌کرد. او با دورکم همعقیده بودکه باید بین دو مسأله فرق‌گذاشت: یکی صحت و اعتبار منطقی نظریات سوسیالیستی (که به عقیدهٔ وی در حدود صفر بود) و دوم حقیقت اجتماعی آن نظریات. اما برخلاف دورکم‌که سرسری به چنین تمایزی قائل شده بود و آن‌را قاعده‌ای برای پژوهشهای آینده تلقی می‌کرد، پاره‌تو از فرق‌آن دو مسأله به شیوه‌ای روشمند و به عنوان خاستگاه نظامی درجامعه‌شناسی استفاده کردکه ازمقدماتی نظیر آنچه مارکس مسلم شمرده بودآغاز می‌شد و به‌نتایجی عکس نتایج مارکس می‌رسید. همانطورکه مارکس روزگاری مدعی شده‌بودکه فلسفهٔ هگل‌را واژگونه کرده و سرآن راکه روی‌زمین‌بوده به بالا برگردانده است، پاره‌تو نیز اکنون با مارکس چنین معامله‌ای می‌کرد.

شك نیست‌که نگرش خصمانهٔ پاره‌تو نسبت به‌سوسیالیسم با همدلی مشروط دورکم بسیار فاصله‌داشت. ولی‌گذشته از پیشداوریهای طبقاتی، موضع او به عنوان یکی ازاقتصاد‌دانان‌کلاسیك و اعتقاد جزمی و بی‌چون و چرایش به بازرگانی‌آزاد نیزسبب نفرت‌عمیقش از هر نوع سوسیالیسم می‌شد. چیزی که بیزاری او را افزون می‌کرد، «سفسطه‌های» نویسندگان سوسیالیست بود که از دید باریك‌بین وی به عنوان اقتصاددان بسیار عصبانی‌کننده بود. از این رو، پاره‌تو بی‌اختیار بامخالفان وارد جنگ وگریزهایی درعالم اندیشه می‌شدکه به نظر دورکم بیهوده و مردود بود.

بخش اعظم دوجلد قطور کتاب پاره‌تو صرف همینگونه کشمکشها شده‌است که اکنون که از فاصلهٔ نیم‌قرن می‌نگریم، می‌بینیم فقط به کار سرگرمی و تفریح می‌خورد. اما آنچه امروز توجه ما را جلب می‌کند اساس ادعای‌اوست مبنی بر کشف اینکه اعتبار نظریهٔ مارکس ازکجا مایه می‌گیرد. به نوشتهٔ او: «در مارکس یك قسمت جامعه‌شناسی هست که برتر از بخشهای دیگر و غالباً مطابق با واقع است. مارکس فقط یك فکر بسیار روشن دارد و آن تعارض طبقاتی‌است. همه‌اعمال مارکس ازهمین اندیشه آب می‌خورد و او جملگی تحقیقات نظری خویش را تابع این فکر قرار می‌دهد.»[18]

ازاین‌رو، به عقیدهٔ پاره‌تو، دانشمند علوم اجتماعی مکلف است نخست طرح کلی نظریهٔ پیکار طبقاتی را بپذیرد وسپس درست‌را ازنادرست در آن تفکیك کند. منتها چیزی که ادای این وظیفه را به‌کاری چنین بغرنج بدل می‌سازد این‌است که «[کتاب] سرمایه بشدت دارای خصوصیات شبهه و ابهام و غموض است که در همهٔ کتب مقدس مشاهده می‌کنیم.» و باز چیز دیگری که به اشکال می‌افزاید این است که آثار مارکس و انگلس «آمیزه‌ای خوشگوار ازعقل و شور و احساس است تا عوام و دانشوران هریك بتوانند به مذاق خود به تفسیر و تأویل بپردازند و خرسند شوند.» عوام تحت‌تأثیر قدرت ادبی مارکس قرار می‌گیرند و از تصویر زنده‌ای که او از ستمگریهای سرمایه‌داری ترسیم می‌کند متأثر می‌شوند. دانشوران مفتون ظرافتها و نکته‌سنجیهای وی می‌شوند و از این فکر احساس غرور می‌کنند که «معنای حقیقی برعامهٔ خلق پوشیده می‌ماند وفقط مابه‌کشف آن کامیاب می‌شویم.» پاره‌تو معتقد بود که آنچه باید توجه دانشمندان علوم اجتماعی را جلب کند همین تأویل عالمانه به رغم همهٔ پیچ‌وخمهای آن است. به گفتهٔ او: «تأویل عالمانهٔ برداشت مادی از تاریخ، ما را به واقعیت هدایت می‌کند و واجد کلیهٔ خصوصیات یك نظریهٔ علمی است.»[19]

اما همینکه از این زاویه به مادیت [یا ماتریالیسم] تاریخی[20] بنگریم، می‌بینیم «در حقیقت و اساس همانقدرکه باسایر نظریه‌ها سازگار است باسوسیالیسم هم هست» و «حتی بایدگفت با سوسیالیسم احساساتی و اخلاقی مباینت دارد.» همان مختصر احترامی که به داروین گذاشته می‌شود خود حاکی ازآن است که تنازع طبقاتی که سوسیالیستهای عامی

---

18) V. Pareto, *Le Systemes Socialistes*, 2nd ed. (Paris, 1926), I, 16; II, 338.
19) Ibid., II, 333, 393, 402.
20) historical materialism

می‌خواهند احساسات بشردوستانه را زیب پیکر آن کنند، هیچ ربطی به احساسات مذکور ندارد. این احساسات وجود دارد. هرکس بخواهد وجودشان را انکار کند «با سر به‌ورطهٔ همان‌خطایی سقوط‌خواهدکردکه‌کسانی‌که خیال می‌کنند انسان می‌تواند امورش را یکسره بدون دیانت بگذراند، به آن سقوط کرده‌اند.» نهایت اینکه احساسات بشردوستانه از ذاتیات تعارض طبقاتی نیست.[21]

پاره‌تو معتقد بودکه چون این تعارض شاخ و برگ پیداکرده است و هر روز به پیچیدگیش افزوده می‌شود، کسانی که دربارهٔ جامعه تحقیق می‌کنند به وضوح اکنون با وضعی روبرو هستندکه از حد پیکار سادهٔ بین «بورژواها» و «پرولترها» فراتر می‌رود. اینك معلوم‌شده که نه‌تنها این دوطبقه خود به‌فرقه‌های متخاصم تقسیم‌می‌شوند، بلکه پرولترها فقط برحسب ظاهر در راه آرمان خویش می‌جنگند. ظواهر سطحی، فریبنده است. حقیقت این است که پیکار اجتماعی هرگز نزاع اشراف با «مردم» نبوده است. در سراسر تاریخ، کسانی‌که رهبر مردم‌خوانده شده‌اند، افرادی بوده‌اند ناراضی‌ولی واجد استعداد و توانایی برترکه احساس می‌کرده‌اند از بدست گرفتن زمام قدرت محروم مانده‌اند. در هر انقلاب بزرگ، دستهٔ جدیدی از خواص یا افراد نخبه به پیکار برخاسته‌اند تا جای خواص قدیم را بگیرند و «مردم» فقط‌سربازان حقیر و بی‌نام و نشان ایشان بوده‌اندکه بدون شك گمان می‌کرده‌اند «در راه‌آنچه عدالت و آزادی و بشریت خوانده می‌شود» می‌جنگند و بسیاری از رهبرانشان «صمیمانه» دراین تصور بوده‌اندکه‌آنها نیز «به همین کار مشغولند». اما در واقع دعوا برسرکسب امتیازات طبقاتی یا شخصی برای خواص جدید بوده است.

بنابراین، پاره‌تو به‌این‌نتیجه رسیدکه هرکس تصورکند پایان پیکاربین «سرمایه‌دار» و «کارگر» به منزلهٔ ختم منازعه به معنای اعم خواهد بود، دچار توهم شده است. حتی در یك جامعهٔ اشتراکی، همیشه «بین انواع مختلف کارگران در دولت سوسیالیستی، بین «روشنفکران» و «غیر روشنفکران»، بین اقسام گوناگون سیاستمداران، بین سیاستمداران و و افراد تحت مدیریت آنان، و بین نوآوران و محافظه‌کاران» تعارض پیش خواهد آمد.[22] رستاخیز سوسیالیستی سرابی بیش نیست و نباید درخور اعتنا شمرده شود.

پاره‌تو بدین‌سان مارکس را وارونه‌کرد و روی سر خود به ایستادن واداشت. او کاملا حاضر بود تصدیق‌کندکه تعارض طبقاتی دارای وجود حقیقی و خارجی است، اما

21) Ibid., II, 405, 413.
22) Ibid., I, 35-37; II, 430, 467.

موجبات آن را بمراتب پیچیده‌تر از قوانین اقتصادی محض می‌دانست.[۲۳] او معتقد بود که نقش اصلی برعهدهٔ احساسات وعواطف و «آرمانها» و، به عبارت دیگر، هر قسم انگیزه‌ای است که ماهیت مذهبی داشته باشد و رهبران خلقی بزرگ در تاریخ، درست در دستکاری همین عوامل مهارت خاص‌داشته‌اند. حرف پاره‌تو این‌بود که اگر تصدیق کنیم که در انقلابها و جنگهای داخلی، تودهٔ مردم هرگز ممکن نیست چیزی جز آلت فعل باشند، باید بپذیریم که لازم نیست برپایهٔ بخش «علمی» تعالیم مارکس، استقرار اجتناب‌ناپذیر سوسیالیسم را نتیجه بگیریم. مادیت [یا ماتریالیسم] تاریخی را می‌توانیم طوری در جهت محافظه‌کاری بگردانیم که اگر گروه خواص در خطر باشند، موجب تقویت و تجدید اعتمادبنفس ایشان شود. نظریاتی که به‌اجمال در کتاب نظامهای سوسیالیستی دربارهٔ تشکل اجتماعی صورت‌بندی شده بود، چهارده سال بعد موجب شهرت پارتو به عنوان کسی شد که به نحو احسن به محافظه‌کاری مرجعیت‌طلب و اقتدارگرای روزگار ما وجههٔ عقلی بخشیده است.[۲۴]

## III ـ کروچه: تعبیر مادیت تاریخی به قاعدهٔ تعبیر

در بحث دربارهٔ «تأویل عالمانهٔ» مارکسیسم، پاره‌تو از یاران فکری خویش، بندتو کروچه و ژرژ سورل، به عنوان «دو مارکسیست بسیار بااستعداد» نام برده‌بود و در فصل بعد، افزوده بود که آشنایی با نوشته‌های کروچه ــ و آثار آنتونیو لابریولا، مرشد کروچه در مسائل مارکسیستی ــ «برای کسب بصیرت نسبت به حالت کنونی مسألهٔ مادیت تاریخی، ضروری است.»[۲۵]

درمورد سورل، استفاده ازصفت «مارکسیست» ممکن بود وصفی تقریبی از او بدست دهد، امادرمورد کروچه، به‌هیچ‌وجه مناسب‌نبود. برخورد کوتاه‌پنج‌سالهٔ کروچه بامارکسیسم نه دخلی به فعالیتهای فکری پیشین او داشت و نه به دل‌مشغولیهای وی در آینده. کروچه تصادفاً به مارکسیسم برخورده بود. آنچه را از جهت افزودن به غنای اصول و معیارهای خود برای تعبیر تاریخ لازم داشت ازمارکسیسم بیرون کشید و سپس وقتی پی برد که دیگر نمی‌توان سود بیشتری‌از آن‌برد، همانطور که به طور نامترقب به‌آن‌مشغول شده بود، بناگاه

23) Erwin Schuler, *Pareto's Marx-Kritik* (Tübingen, 1935), pp. 15-21.

۲۴) رجوع کنید به فصل هفتم در همین‌کتاب.

25) Pareto, op. cit., II, 333, 402.

رهایش کرد. اما تا هنگامی که هنوز به مارکسیسم توجه داشت، مطالعاتش را در آن زمینه با شوق وعلاقه‌ای شورانگیز ادامه می‌داد وحتی موفق شد به دانش فنی اقتصاد احاطه پیدا کندکه آنقدر با ذوق زیباشناسی و ادبی‌اش بیگانه بود.

بنابراین، نباید متعجب شویم که پاره‌تو که فقط از دور می‌توانست نظاره‌گر افکار کروچه باشد، او را اشتباهاً مارکسیست می‌پنداشت. حتی خودکروچه در مجموعه‌ای از مقالات پراکنده‌اش در باب مادیت تاریخی، گله می‌کندکه بارها او را «مارکسیستی خشك و سنت‌پیشه» خوانده‌اندکه بتدریج به منتقد و مخالف مارکسیسم مبدل گشته است. او اذعان داردکه صبغهٔ ذهنی افکارش در دوره‌ای که به مطالعات مارکسیستی مشغول بوده تغییر کرده است، کما اینکه در مقالاتش، هم «شور وشوق» نسبت به «آثار نبوغ آمیز» [مارکس] دیده می‌شود و هم «انزجار» از «فضل‌فروشی و مته به خشخاش‌گذاری و سفسطه‌گری و پوچی» شارحان و مفسران او. ولی کروچه مدعی است که افکارش ذاتاً ثابت مانده‌اند واین امر در مورد او نیز نمودار «همان‌گرایشی است که همزمان از طریق کارهای سورل در فرانسه پدیده‌آمده و توانسته هستهٔ سالم و واقع‌گرای اندیشهٔ مارکس را از قید جلوه‌فروشیهای مابعدالطبیعی و ادبی خود او و تأویلات و استنتاجهای نابخردانهٔ اصحاب مکتب وی آزاد کند.»[۲۶]

دراواخر آوریل ۱۸۹۵، هنگامی که کروچه بیست‌ونه سال داشت واز اینکه می‌بایست زندگی را به تحقیقات خصوصی دربارهٔ آثار و سوابق کهن شهر زادگاهش ناپل بگذارند کم‌کم احساس خستگی و ملال می‌کرد، از استاد سابقش لابریولا نامه‌ای دریافت کردکه ناگهان او را به فعالیتی جدید و ناآشنا وا داشت. لابریولا خبر داده بودکه در پاریس نشریه‌ای مارکسیستی به نام دونیر سوسیال تأسیس شده است. استاد سالخورده درآن زمان تنها نظریه‌پرداز جدی مارکسیست در ایتالیا بود و انتشار آن مجله، فرصتی به وی برای بیان افکارش می‌داد. او درنامه‌اش ازکروچه خواسته‌بودکه اولا مشترك آن مجله شود وثانیاً دربارهٔ مقاله‌ای که برای چاپ درآن نوشته است اظهار نظرکند.

همکاری عجیب کروچه و لابریولا درمطالعات مارکسیستی، به‌همین طرز نسبتاً اتفاقی آغاز شد. کروچه در دههٔ ۱۸۸۰ــ۱۸۹۰ شاگرد لابریولا در دانشگاه رم بود و می‌دانست که استاد بعداً سلسله درسهایی را دربارهٔ مادیت تاریخی شروع کرده است. ولی اقامت کروچه در ناپل مانع از آن شده بودکه درکنفرانسهای مزبور حاضر شود و، از این رو،

26) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 9th ed. (Bari, 1951), pp. VIII-IX.

بیصبرانه منتظر انتشار مقالهٔ لابریولا بود. وقتی مقاله را خواند و مکرر خواند، متوجه شد که ذهن «ملتهبش» سرشار از «مفاهیم» و «صورتهای ذهنی» تازه و شگرفی می‌شود که می‌بایست گفت براستی به معنای مکاشفه است. نامه‌ای به لابریولا نوشت و برای ویرایش این مقاله ومقاله‌های دیگری که عقیده داشت استاد «وظیفه دارد تألیف کند»، اعلام آمادگی کرد.[۲۷]

اما از اول در مناسبات استاد و شاگرد ابهامی وجود داشت که هرقدر هم کروچه سعی می‌کرد مدبرانه از بروز آن جلوگیری کند، عاقبت می‌بایست برملا گردد. لابریولا از طرفی فیلسوف ومحقق بود واز طرف دیگر، ازنظر سیاسی، سوسیالیستی مؤمن. مارکسیسم نزد او موضوع تعهدی عمرانه بود حال آنکه در چشم کروچه که در سیاستبازیهای حزبی دخالت نمی‌کرد، جز پدیده‌ای تازه و هیجان برانگیز در عالم اندیشه چیزی نبود. بنابر این، در مکاتبات صمیمانه و مکالمات درازی که آن دو با یکدیگر داشتند، همیشه این خطر بود که این سوء تفاهم اساسی از پرده بیرون بیفتد. تا هنگامی که کروچه فقط شاگرد بود و غیراز اظهار نظر دربارهٔ سیل تفصیلات وتعبیرات لابریولا کاری نمی‌کرد، همه چیز به‌خوبی و خوشی جریان داشت؛ اما همینکه خود به نگارش راجع به مسائل مارکسیستی پرداخت، شبهه‌ها و انتقادهایش آشکار شد.

نخستین مقالهٔ کروچه دربارهٔ مادیت تاریخی، به نقد و سنجش نظریات پروفسور لوریا اختصاص داشت که هیچ مارکسیستی در ایتالیا از جهت عوام‌پسندکردن مارکسیسم به پای او نمی‌رسید و لابریولا سخت از وی منزجر بود. این نوشته را لابریولا نپسندیده بود زیرا دیده بود برخلاف آرزوهای دور ودرازی که در سر پرورده است، کروچه مردی نیست که بتوان امید داشت در مقام همکار و جانشین وی، نگهبان و مدافع سنت راستین مارکس شود و بیش از حد جایز، «روشنفکر» و «ادیب» و «گلچین خرمن اندیشه» است. سرانجام هنگامی که کروچه پس‌از یکسال تأمل و تعمق، افکار خودش را به رشتهٔ تحریر در آورد، عقایدی بیان کرد که اگر بظاهر هم انتقادی از لابریولا در بر نداشت، در معنا و نفس‌الامر چنین بود. کروچه این مقاله را نخستین‌بار در ۱۸۹۶ در محفلی از دانشگاهیان ناپل قرائت کرد. نوشتهٔ او که درآن ذره‌ای از ادب واحترام نسبت به‌استاد فروگذار نشده بود، در واقع شرحی بر مجموعهٔ مقالات مارکسیستی لابریولا بود که بتازگی به صورت

27) Croce, «Come nacque e come mori il marxismo teorico in Italia (1895-1900)», *Materialismo storico*, pp. 272, 274.

کتاب انتشار یافته بود. کروچه، به‌طوری‌که خود نقل کرده است، کوشیده بود مطالب مورد بحث را به نحوی بیان کند که «گویی افکار خود[او] مطرح نیست؛ آنچه در میان است چیزی است که در مارکس و لابریولاست.» از این رو، لابریولا دست‌کم موقتاً «به قول دانته متوجه «زهر استدلال» نشد.»[۲۸]

روشن بود که چنین وضع دوپهلویی سرانجام روزی می‌بایست بسر برسد. هرچه در ظرف دو سال بعد، کروچه با استقلال بیشتر به نگارش دربارهٔ مسائل مارکسیستی ادامه می‌داد، ناراحتی لابریولا آشکارتر می‌شد و به صورتهای گوشه‌دارتر بروز می‌کرد. عاقبت در ۱۸۹۸، انفجاری که مدتها به تأخیر افتاده بود، روی داد. این همان سال «بحران مارکسیسم» و ارتداد برنشتاین بود و کروچه نادانسته وارد میدان جنجالهای اصولی و عقیدتی نهضت سوسیال‌دموکراسی اروپا شده‌بود. برنشتاین که احساس می‌کرد آثار کروچه بالقوه مؤید موضع خود اوست وکم‌کم به‌او توجه پیدا می‌کرد، بی‌آنکه نیت‌سوئی‌داشته باشد، نامه‌ای به لابریولا نوشت و اطلاعات بیشتری دربارهٔ او خواست. لابریولا از این بابت سخت پریشان‌شد وعذاب می‌کشید که چگونه ممکن‌است شاگردش‌کاری‌کرده باشد که «نظریه‌ای راکه خود او [یعنی لابریولا] به وی‌آموخته است در معرض خطر نابودی قرار دهد و واژگون کند» و در نامه‌هایش از او تقاضاکردکه خود شخصاً به همه توضیح دهد که «ادیب و روشنفکری بیش نیست‌که دربارهٔ همه چیز استدلال می‌کند» و در شگفت‌است که چطور امکان داردکسی با اتکا به «براهین» و«حجیت» او، «به‌امر خطیری مانند بحران مارکسیسم دامن بزند!»[۲۹]

کروچه البته هرگز چنین کاری نکرد. فقط با متانت از صحنهٔ مناقشه‌کنارکشید، زیرا گفتنیها را دربارهٔ مسائل مربوط به مارکس‌گفته بود و در ۱۸۹۹ آمادهٔ بستن این «پرانتز مارکسیستی» در زندگی‌خویش بود واز قضا لابریولا نیز تقریباً در همین هنگام مطالعاتش را در زمینهٔ سوسیالیسم کنار گذاشت. کروچه خوشحال بودکه پس از سیری در مادیت تاریخی،آن نظریه را پشت‌سر گذارده است، زیرا تصور می‌کرد اگر با آن روبرو نشده بود، «به عنوان یك انسان عصر جدید ممکن بود خلئی در افکارش احساس‌کند.»[۳۰]

28) Ibid., pp. 293-96.
29) Ibid., pp. 305-8.
30) Croce, «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 175.

در نوشته‌های کروچه راجع به مارکسیسم، نظریات لابریولا براندیشه‌های مارکس بار شده بود و افکار کروچه برعقاید لابریولا و این امر آشفتگی و خلطی بوجود می‌آورد. کروچه به رغم نثر روشن و روانی که داشت، چنان با احتیاط به جنگ حریف می‌رفت که خواننده پیوسته می‌بایست مراقب باشد چیزی از زیر و بم معانی بر وی پوشیده نماند. اما او خود بیمی از این موضوع نداشت و اذعان می‌کرد که از جهت تاریخی مارکس را بررسی نمی‌کند و بر آن نیست که «بیانات وی را بـه معنای تحت‌اللفظ بگیرد»؛ بعکس، به خود این آزادی‌را می‌دهد که با برداشتهایی «ازحیث نظری صحیحتر وقابل دفاعتر»، معنایی «مقبولتر» برای‌سخنان او قائل گردد. کروچه نیز مانند سورل که همزمان به‌چنین‌کاری‌مشغول بود، سعی داشت معنایی راکه مارکس از گفته‌هایش «درکنه افکار خود اراده می‌کرد» ــ یا می‌بایست اراده کند ــ آشکار گرداند.[۳۱]

کروچه در درجهٔ اول، فیلسوف تاریخ بود. بنابراین، درآویختن با مارکس فرصتی مغتنم به او می‌داد که تصورات مربوط به تعبیر تاریخ راکه در ذهنش کم‌کم نظم و ترتیب پیدا می‌کرد، روشنتر کند و طبیعی بود که برای این‌کار، نظریهٔ مادیت تاریخی مارکس را مورد توجه قرار دهد. برای نیل بـه این مقصود، کروچه به همان شیوهٔ منضبط و کارآمدی که داشت، سعی می‌کرد نظریهٔ مذکوررا بتدریج درچارچوبهای کوچکتر بگنجاند. نخست منکر این شدکه آن نظریه اصولا فلسفهٔ تاریخ است و حتی‌گام فراتر گذارد و این امکان را حذف کردکه اساساً چیزی به اسم فلسفهٔ تاریخ وجود داشته باشدکه قوانین علی تحولات تاریخی درآن مندرج باشد. دوم، قاطعانه اظهار داشت‌که نظریهٔ صحیح مادیت تاریخی نباید با مادیت «مابعدالطبیعی» کسانی‌که سعی در عوام‌پسندکردن آراء مارکس دارند اشتباه شود. اوعقیده داشت که همانطورکه پیروان‌هگل «معنا» یا «مثال» [یا «ایده»][۳۲] را به‌درجهٔ خدایی رسانیده‌اند، چنین‌کسان نیز «ماده»[۳۳] را الوهیت بخشیده‌اند. ولی اکنون این‌سؤال پیش می‌آمدکه اگر اینها همه را حذف‌کنیم، دیگر از مادیت تاریخی چه بـاقی می‌ماند؟

---

۳۱) به نقل از ترجمهٔ انگلیسی همان‌کتاب:
B. Croce, «Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism», *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, trans. C.M. Meredith (London, 1914), pp. 79. 81.
این ترجمه ظاهراً از روی چاپ دوم‌کتاب‌کروچه صورت گرفته است و بعضی از مقالات موجود در متن ایتالیایی را در بر ندارد. ترجمهٔ انگلیسی را با برخی اصلاحات نقل‌کرده‌ام.

32) Idea
33) matter

پاسخ کروچه این بود که چنانکه انگلس و لابریولا هر دو بوضوح گفته‌اند، روش جدید یا به عبارت صحیحتر، مضمون[34] تازه‌ای برای تاریخ باقی می‌ماند و اسلوب فنی پژوهش تاریخی تغییر نخواهد کرد.

حاصل کلام اینکه مادیت تاریخی مساوی می‌شد با «توده‌ای از داده‌های جدید» و «تجربه‌های تازه». مادیت تاریخی قاعده‌ای دگرگونی‌ناپذیر نبود؛ «هشداری [بود] که باید مشاهداتی راکه به وسیلهٔ آن انجام گرفته است، برای کمك به فهم تاریخ، در نظر داشته باشیم.» مادیت تاریخی می‌بایست «قاعده» یا «میزان» تعبیر و شیوه‌ای برای جهت‌یابی در هزارچم داده‌های تاریخی محسوب شود. سورل درست گفته بود که مادیت تاریخی فقط «روشنی‌بخش» است و چیزی را به سبك علوم تبیین و تعلیل نمی‌کند.[35]

به‌عقیدهٔ کروچه، برای تبیین علمی امور، می‌بایست فرمولهایی کلی پیدا کنیم که کاربرد عام داشته باشند. مارکس گمان داشت چنین‌کاری کرده است، حال آنکه در واقع نظریه‌اش «از نیاز به‌توجیه پدیدار اجتماعی‌خاصی مایه‌می‌گرفت» وطوری باشوروغلیان «سیاستمداران و انقلابگرانی که موجد آن بودند» در هم آمیخته بود که جدا کردنشان از یکدیگر میسر نبود. به نظرکروچه، خطای مارکس در این بود که می‌خواست شناختی راکه منشأ و مبنای تاریخی داشت، به زمینه‌هایی دور از مبدأ گسترش دهد و با این‌کار به تعاریفی «مثالی [یا ایده‌آل][36] و صوری»[37] رسیده بود که با هیچ جامعهٔ شناخته شده‌ای رابطهٔ دقیق نداشت.[38]

چندی بعد ماکس‌وبر برپایهٔ چنین ضوابط «مثالی و صوری»، نظریه‌ای منظم دربارهٔ نمونه‌های موضوع مطالعهٔ علوم اجتماعی بناکرد. اما کروچه پذیرای اینگونه امکانات نبود وهمچنان برفرق بین فرضیه‌های نیمه علمی و داده‌های مشخص تاریخی پافشاری می‌کرد و گرچه مانند دورکم و پاره‌تو منکر علمیت مارکسیسم بود، پا را از آنان جلوتر نهاد و با

---

34) content
35) Croce, «Concerning the Scientific Form of Historical Materialism», *Historical Materialism*, pp. 3-5, 8-9, 12, 20; «Concerning the Interpretation...», Ibid., p. 77; «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 165.
36) ideal
37) schematic
38) Croce, «Concerning the Scientific Form...», Ibid., pp. 16-17; «Concerning the Interpretation...» Ibid., pp. 50, 56-8.

استفاده از نتایجی که از تفکر دربارهٔ مارکس حاصل کرده بود، تعریفی از روش علمی مطالعهٔ کل جامعه بدست داد. دورکم و پاره تو به همین فرمول پوزیتیویستی اکتفا کرده بودند که به «استنتاج منطقی از آنچه هست» بپردازند.[39] کروچه با وسواس و دقت نظری که داشت، هرگز نمی‌توانست به چنین تعریف اجمالی بسنده کند. استدلال او این بود که «هر قانون علمی، قانونی کلی» است ولی (و این وجه افتراق بزرگ او از معاصرانش بود):

> هیچ پلی نیست که بتوان از روی آن گذشت و از جزئی به کلی رسید، زیرا کلی امر موجود و واقعی نیست ـ قالبی است برای فکر و شیوه‌ای اختصاری برای اندیشیدن. گرچه معرفت به قوانین ممکن است روشنی‌بخش درك ما ازواقعیت باشد، اما ممکن نیست به خود این درك مبدل شود.[40]

به عبارت دیگر، قوانین علوم اجتماعی محال بود نسبتی مطمئن با داده‌های معین و مشخص تجربه [یا محسوسات] پیدا کنند. اگر کسی می‌خواست از لحاظ روانی یقین حاصل کند، می‌بایست در مطالعات تاریخی و اجتماعی از راه دیگری وارد شود. با نقدی که کروچه از مارکسیسم و از علوم اجتماعی منتج از آن کرده بود، اکنون تقریباً به جایی رسیده بود که می‌توانست بر پایهٔ نوایده‌آلیسم، میزانها و قواعد جدیدی برای مطالعهٔ فعالیتهای آدمی بدست دهد.

کروچه نظریه‌های مارکس را به مجموعه‌ای از «گزیده سخنان» کلی و سودمند و «مصادیق خاص» تبدیل کرد[41]، و به شیوهٔ حذف و گزینش، به احکامی رسید که بعدها برای دانشمندان علوم اجتماعی به صورت ملاك و معیار درآمد. او درست هنگامی به مارکسیسم برخورد که از جهت فکری به آن احساس نیاز می‌کرد و دقیقاً آنچه را لازم داشت از آن برداشت. مارکسیسم دست‌کم از دو نظر توجه او را جلب می‌کرد: یکی به‌عنوان آموزه‌ای انتقادی که مستقیماً نزد قوهٔ تخیل آدمی و بویژه جوانان مقبول می‌افتاد و می‌توانست «خلئی راکه ویرانگریهای پوزیتیویسم و بدبینی ملازم با آن بوجود آورده بود پر کند»؛ و دوم

---

39) Pareto, op. cit., I, 6.
40) Croce, «Concerning the Interpretation...», op. cit., p. 104.
41) Croce, «Le teorie storiche del Prof. Loria», *Materialismo storico*, p. 27.

همچنین رجوع کنید به:
Mario Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce* (Florence, 1951), p. 150.

به عنوان وسیله‌ای برای احیای مطالعات تاریخی که در مورد خود کروچه، نزدیك بود به عتیقه‌شناسی مبدل گردد. همین و بس. مارکسیسم نزد کروچه به‌هیچ معنای دیگری نبود. پس از اینکه کسی درسهایی را که می‌شد از آن گرفت «خوب هضم می‌کرد»، دیگر لزومی نداشت دربارهٔ آن حرف بزند.[۴۲]

## IV ـ سورل: تعبیر مارکسیسم به «شعر اجتماعی»

ازمیان منتقدان وسنجش‌گران مارکسیسم ـ اعم ازفرانسوی وایتالیایی وآلمانی ـ ژرژسورل، مهندس بازنشستهٔ مقیم بولونی‌ـسورـسن، ازهمه ژرف‌بین‌تر و با پشتکارتر بود. هیچ‌کس به قدر او دربارهٔ مارکسیسم اندیشه نکرد و به اسلوبی آنچنان بدیع و اصیل به تعبیر مجدد آن‌نپرداخت. گفتیم که کروچه اورا همتای فرانسوی خویش می‌دانست. سورل‌نیز باحسن‌نظر متقابل، دوست ایتالیایی خودرا «نویسنده‌ای سرشار از نکته‌سنجی و ظرافت» معرفی می‌کرد و غالباً با لهجهٔ تحسین و تصویب ازآثار او شاهد می‌آورد.[۴۳] مکاتبهٔ گرم و صمیمانهٔ آن دو نزدیك بیست‌وپنج سال ادامه داشت. به همین وجه، مناسبات سورل و پاره‌تو نیز بر پایهٔ احترام متقابل استوار بود و همچنان ادامه داشت تا هنگامی که مرگ دست هر دو را به فاصلهٔ یك‌سال از یکدیگر ازجهان کوتاه کرد. بااینکه سورل نظر موافقتری نسبت به‌مارکس داشت، همیشه ازکتاب نظامهای سوسیالیستی پاره‌تو به احترام نام می‌برد[۴۴] و پاره‌تو نیز تنها از جهت اینکه سورل درصدد رفع و رجوع «جنبهٔ شکرپوش و شیرینی تهوع آور» سوسیالیسم و «گزاف گوییهای» آن برآمده بود بر اوخرده می‌گرفت.[۴۵] نسبت به دورکم، سورل حالت احترامی کمی‌آمیخته به‌طنز داشت. سورل‌را متهم کرده‌اندکه بدون ذکرمأخذ، گاهی از دورکم سرقت ادبی‌کرده است.[۴۶] اما حقیقت این است که او لااقل سه‌بار در

42) Croce, *A History*, p. 149; «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 176.

برای‌آگاهی از بحث مفصلتر دربارهٔ کروچه، رجوع‌کنید به فصل ششم در همین‌کتاب.

43) G. Sorel, *La Décomposition du marxisme* (Paris, 1910), p. 5.
44) G. Sorel, «Avant-propos.» (1914), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (Paris, 1919), pp. 36, 48.
45) Pareto, op. cit., II, 408.
46) John Bowle, *Politics and Opinion in the Nineteenth Century* (Oxford, 1954), p. 452.

نوشته‌هایش دربارهٔ مارکسیسم از دورکم نام برده است[47] و از آنجا که تقریرات دورکم درباب سوسیالیسم هنوز درآن هنگام بچاپ نرسیده بود، نمی‌توان از سورل توقع داشت که به‌آنها استشهادکرده باشد. ازطرف دیگر، تا جائی‌که من اطلاع دارم، دورکم هیچگاه احساسی نسبت به سورل ابراز نداشته است.

هنگامی‌که قرن بیستم آغاز شد، سورل محورنقد مارکسیسم بود. اومخالفتهایی راکه به طور ضمنی در مواضع پاره‌تو وکروچه نهفته بود جمع‌بندی‌کرد و سپس گام فراتر نهاد وآنچه راآن دو بر سبیل اشاره و اجمال‌گفته بودند بسط داد و سی‌سال ـ از۱۸۹۳ که به سوسیالیسم علاقه‌مند شد تا۱۹۲۲ که چشم ازجهان فروبست ـ بجز یك دورهٔ کوتاه تردید و دو دلی، همچنان به مارکسیسم توجه داشت و مقالات بسیار دربارهٔ آن نوشت. مهمترین این مقالات را خودش در دو مجلد گرد آورده است. جلد اول در ایتالیا منتشر شد و این نشان می‌دهدکه قدر او در آن کشور پیش از فرانسه دانسته بود.[48] این دوکتاب به اضافهٔ اثرکوچکی درباب «ازهم‌پاشیدگی» مارکسیسم، بهتر ازنوشتهٔ معروفترش، تفکراتی دربارهٔ خشونت، مبین تعبیر مجدد او از سنت سوسیالیستی اروپاست.

درموضع سورل نسبت به مارکس، تحولی تدریجی ملاحظه می‌شودکه بظاهر او را با تناقضات لاینحل دست بگریبان می‌کند. در ۱۸۹۹، سورل جانب برنشتاین و تجدیدنظرطلبان را گرفت. هشت سال بعد درتفکراتی دربارهٔ خشونت، مارکسیسم را با روشهای‌علمی سندیکالیسم انقلابی منطبق ساخت. و سرانجام در اواخر عمر، به‌مدافعه از لنین برخاست. این مواضع متضاد همه بخشی از مسألهٔ بزرگترکشش و وازنش سورل است‌که دریکی از فصلهای‌آینده به‌آن خواهیم پرداخت.[49] فعلا به همین بسنده می‌کنیم‌که ببینیم چه وجه عقلی و دلیلی برای این تغییرات وجود داشت و پایهٔ ثابت این دگرگونیها چه بود.

وقتی به وقایع زندگی سورل نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تغییر موضع او از تجدیدنظرطلبی به طرفداری از خشونت، بازتاب سرخوردگی عظیم او از دموکراسی بوده است. او نیز مانند بسیاری از روشنفکران فرانسه هواخواه سرسخت دریفوس بود و موضع

47) G. Sorel, «Avenir socialiste des syndicats», (1898), *Matériaux*, pp. 83, 124-28; «La necessità et il fatalismo nel marxismo» *Saggi di critica del marxismo* (Milan, 1903), p. 80.
48) G. Sorel, *Saggi* and *Matériaux*.

۴۹) رجوع کنید به فصل پنجم.

تجدیدنظرطلبانه‌اش دراواخر دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰، مبین «خوش‌بینی» وی بود که در نتیجۀ اتحاد بین‌سوسیالیستها ودموکراتهای طبقۀ متوسط درقضیۀ دریفوس پدیدآمده بود. اما بعداً سورل به صف اقلیت سازش‌ناپذیری پیوست که اعضای آن از اینکه عده‌ای برای پیشبرد مقاصد فرقه‌ای و جاه‌طلبانۀ خویش، به بهره‌برداری از پیروزی درآن قضیه مشغول شده بودند، احساس انزجار می‌کردند.[50] خشمی را که سورل ازاین بابت احساس می‌کرد در کتاب کوچکی بیرون ریخته‌است که تلخکامی اورا بهتر از هراثر دیگرش نمایان می‌کند.[51] هر قدرهم بعدها درعقاید سیاسی وی تغییر حاصل شد، سورل هرگز ایمان گذشته را به دموکراسی پارلمانی باز نیافت.

نکتۀ دیگر اینکه سورل هرگز از مباینت بیم نداشت و حتی معتقد بود ضد ونقیض‌گویی هنر است زیرا کمك می‌کندکه مفهومی جامع‌الاطرف از واقعیت اجتماعی حاصل کنیم. درمقدمه‌ای که او به دومین مجموعۀ مقالاتش دربارۀ مارکسیسم نگاشته، توضیح داده است که عمداً ازتجدیدنظر درمحتویات کتاب وسازگارکردن نوشته‌ها بایکدیگر خودداری ورزیده است و برای توجیه این امر به روش خاص خود درعلوم اجتماعی استناد کرده است. روشی که سورل‌آن را «گسلش»[52] خوانده عبارت است ازبیرون کشیدن برخی‌جنبه‌های واقعیت اززمینه‌ای که محیط برآنهاست وبررسی جداگانۀ هریك ازجنبه‌ها.[53] استدلال وی این بودکه وقتی چند قضیۀ مانعةالجمع کنار یکدیگر می‌آیند، بعضی جنبه‌های واقعیت را روشن می‌کنندکه درغیراین صورت ممکن بود از دیده پنهان بمانند.

بنابراین، مانعی نداشت که دو «گسلۀ» جداگانه ــ یکی سخنی در ستایش برنشتاین و دیگری درتأیید سندیکالیسم انقلابی ــ درآن‌واحد بیانگر دو شیوۀ مجزا و درعین‌حال مکمل برای فهم مارکس باشند. حتی مارکسیسم هم اگر به این طریق وجهۀ نظر قرار می‌گرفت جایز بود «گسله»ای بزرگ محسوب شود. سورل نیز مانندکروچه معتقد بودکه آنچه در مارکس آمده، جز جلوه‌ای جزئی از واقعیت نمی‌تواند بود و خطاست متوقع دقتی در اندیشۀ او باشیم‌که محال است درآن یافت شود.

50) P. Andreu, *Notre Maître, M. Sorel* (Paris, 1953), pp. 138, 143-44.
51) G. Sorel, *La Révolution dreyfusienne* (Paris, 1911).
52) diremption
53) Sorel, *Matériaux*, pp. 3-6.

درمورد مفهوم «گسلش»، رجوع کنید به فصل پنجم.

زبان مارکس غالباً از دقت به دور است، زیرا او می‌خواهد تنها در یك تعبیر، کل یك حرکت تاریخی‌را بگنجاند و همهٔ پیچیدگیهای آن را تعقل کند. عقل [آدمی] به هیچ وسیله نمی‌تواند چنین تألیف یا ترکیبی را به قالب بیان بریزد.

بااین‌حال، به عقیدهٔ سورل، «مارکس حق داشت... به وصف پیچیدگیهای اجتماعی ازنظر تجربی اکتفا نکند و آن تعارض عظیم را ... به شکل پیکار میان شرکای متخاصم... ارائه دهد.»[54] کوتاه سخن اینکه نویسندهٔ کتاب سرمایه بسیارکار خوبی کرده بود که در ساده‌کردن مسائل راه افراط پیموده بود.

چرا مارکس «حق» داشت؟ بدیهی است به دلایل عملی، وهمین‌جاست که می‌رسیم به جان‌کلام در مورد تعبیر مجدد سورل، یعنی درست به‌نقطه‌ای‌که او برای یافتن مبنایی‌جدید به‌منظور رفع تناقضات، از پاره‌تو وکروچه جدا شده است. موضع جدید سورل مستلزم تعریف تازه‌ای ازمارکسیسم درچارچوب علوم وتعالیم اخلاقی ومعانی رمزی ونمادی‌بود.

سورل می‌گفت تصورسوسیالیستها ازعلم غلط‌است، زیرا علم‌را «آسیابی می‌پندارند که از یك طرف مسائل را درآن می‌ریزند و از طرف دیگر چاره‌ها را تحویل می‌گیرند.» او عقیده داشت‌که در واقع «علم‌کارکردی بینهایت ساده‌تر از این دارد» و فقط می‌خواهد «سر در بیاورد وکوششهای‌کسانی راکه با کارهای‌آزمایشی سروکار دارند در طریق کمال بیندازد.»[55] سورل نیز مانندکروچه، علم را برمبنای عمل تعریف می‌کرد، ولی برخلاف‌او، فرق بارزی بین واقعیات‌موجود وکلیات علمی نمی‌گذاشت وکارهای‌مهندسانی مثل خودش را که صبورانه می‌کوشیدند برای حصول مقاصد خویش برطبیعت چیره شوند، جدا از نظرورزیهای‌کلی نظریه‌پردازان نمی‌دید و حتی براین باور بودکه اینگونه نظریه‌ها تصادفاً از مشکلاتی‌که دراثر مساعی عملی اهل فن پیش‌آمده نشأت گرفته است.

بنابراین، هیچ قضیهٔ علمی هرگز امکان نداشت از حد یك تقریب یا فرضیهٔ موقت تجاوزکند. نظر مارکس درحیطهٔ علوم اجتماعی نیز یکی ازچنین تقریبها بودکه البته نقص داشت و فراگیر نبود و به‌هیجانات‌آمیخته بود. اما آیا شایسته بودکه به‌این جهت کسی یکسره منکر اعتبار و صحت علمی آن شود؟ سورل خود براین نظر بود که تعالیم مارکس بیش ازآنکه به‌قلمرو علم تعلق داشته باشد، متعلق به‌زمینهٔ «عقل سلیم» و «شعورعادی» است.

---

54) Sorel, *Saggi*. p. 61; *Matériaux*, pp. 186-87.
55) Sorel, *Saggi*, p. 92.

ولی پرسش سورل به‌صورتی طرح‌شده بودکه بیشتر جنبهٔ لفظی پیدا می‌کرد و پاسخ بستگی به این داشت که انتظار داشته باشیم هر ضابطهٔ علمی چقدر دقیق باشد. سورل نیز مانند کروچه درجستجوی تعریف جدیدی بودکه بگوید علوم اجتماعی عبارت از چیست. ولی به دلیل قالبی که برای بیان تعریف برگزیده بود، مسألهٔ قدیمی «علمی» بودن یا نبودن مارکسیسم، از درج قلم ساقط می‌شد.

سورل معتقد بودکه جانشینان مارکس (نه خود مارکس) با سوءاستفاده‌های خام و نابخردانه ازمفاهیم «وجوب»[۵۶] و «جبر»[۵۷]، باعث خلط مسأله شده‌اند.[۵۸] او با کروچه همداستان بودکه موجبیت یا وجوب علی درعلوم اجتماعی جایی ندارد (و از این جهت لااقل به طریق استلزام با پاره‌تو اختلاف نظر داشت). اما دراین مورد هم باز سورل از دوستان ایتالیاییش گام فراتر نهاد و توجه خویش‌را به‌جنبه‌های احساسی جاذبهٔ مارکسیسم معطوف داشت. پاره‌تو هنگامی‌که رفتار اجتماعی آدمیان را بررسی می‌کرد، اهمیت امور خلاف منطق را مورد تأکید قرارداده بود، ولی اصولا از برخورد با این‌موضوع اکراه داشت. کروچه نیز همیشه از قلمرو امور غیر عقلانی بیزار بود و تا می‌توانست از نزدیك شدن به‌آن پرهیز می‌کرد. درمیان منتقدان بزرگ مارکسیسم، سورل تنها کسی بود که در درگیریهای عناصر «عینی» با عناصر عاطفی، نقش مثبتی برای فهم انسانی می‌دید.

جنبهٔ اخلاقی یاروانی تعبیرمجدد سورل همین‌جاست. چنانکه درفصلهای آینده‌خواهیم دید، سورل در درجهٔ اول، اخلاق‌پرداز بود و همیشه، حتی هنگامی که بتصریح چیزی نمی‌گفت، به جنبهٔ اخلاقی مسائل اجتماعی وتاریخی بشدت توجه داشت. البته این حکم در موردکروچه و، تاحدی کمتر، در مورد دورکم نیز صادق بود، ولی آن دو خواسته بودند دانشورانی بیطرف بمانند واز درگیری‌ شخصی درنهضت سوسیالیسم برکنار باشند. اینگونه بیطرفی و پرهیز، از لحاظ روانی نزد سورل محال بود. احساس می‌کرد باید نوعی تعهد اجتماعی داشته باشد و در دوران جنگ که هیچ نهضت سیاسیی نبودکه دل درآن بندد، سخت غمگین و ناخرسند بود. چنین نگرشی بآسانی ممکن بود اشخاص کوچکتر وضعیفتر را در راه انحطاط بیندازد و به تبلیغ‌گری بکشاند، اما درسورل راه‌را برای درك جنبه‌هایی از رفتار اجتماعی بازکردکه تاآن هنگام به تحلیل دقیق درنیامده بود.

56) necessity
57) fatality
58) Ibid., pp. 69, 93-4.

سورل خواه در دورهٔ تجدیدنظرطلبی و خواه در مقام توجیه خشونت‌گری، خواه در درون نهضتهای کارگری و خواه بیرون از چنین جنبشها، همیشه براین مدعا پابرجا بود که مارکسیسم جولانی در عالم کلیات و مفاهیم انتزاعی است و ممکن نیست هیچ‌گاه بیش از نیمی‌از داستان را در بر بگیرد. دورکم و پاره‌تو هردو مشاهده‌کرده بودند که مارکسیسم فاقد دقت علمی و بیشتر مبین شور و غلیان اخلاقی است و جاذبهٔ زوال‌ناپذیر آن از همین خاصیت مایه می‌گیرد. سورل تنها کسی بود که از این‌حد فراتر رفت و مدعی شد که همدلی باچنین نهضتهای بزرگ‌اخلاقی شرط‌لازم‌درك ماهیت آنهاست. او از همان هنگام به‌طرفداری از موضعی برخاست که کارل مانهایم بعدها بزرگترین مدافع آن شد و بتلویح این نظر را پیش نهاد که آدمی در قلمرو سیاست و جامعه فقط به درك و فهم چیزی کامیاب می‌شود که مستقیماً یا به طور غیر مستقیم در درون خود آن را تجربه‌کند. «برای اینکه درست داوری کنیم، لازم است خود را به جای اصحاب هر نهضت یا حرکت بگذاریم و عقلاً با ایشان همدل شویم، وگرنه به‌کنه امور نخواهیم رسید.»[59] بنابراین، ازجهت روشن شدن واقعیتی که پیوسته در دگرگونی است، حتی مواضع سیاسی مانعةالجمع نیز ممکن است متقابلا به درك یکدیگر کمك کنند. از این رو، سورل معتقد بود که آدمی وقتی در یك جریان احساسی با همدلی مشارکت کند، از این طریق یاد می‌گیرد که درکی راکه کسب کرده است چگونه به نهضتی دیگر و بظاهر بیگانه با اولی منتقل سازد، کما اینکه خود او، هم به مارکسیسم علاقه داشت و هم به دیانت و تجربیاتی راکه از مطالعهٔ تاریخ مسیحیت حاصل کرده بود، در مورد مسائل سوسیالیسم بکار می‌بست.[60]

پس درنزد سورل، مارکسیسم نیز مانند دین نهایتاً مجموعه‌ای ازمعانی غیر دقیق در قالب نمادها یا نشانه‌ها بود. تجدیدنظرطلبان و طرفداران پاکدین انقلاب هردو ازاین امر آزرده و خشمناك بودند که او چگونه ممکن‌است «لازم دیده باشد که فکر تبدیل‌سوسیالیسم را به علم یکسره‌کنار بگذارد» و آن مرام را «شعر اجتماعی» معرفی کند. سورل می‌گفت مارکس نادانسته به زبان نمادی سخن‌گفته و اندیشه‌هایش را در قالب «فرمولهای موجز نمادی» بیان‌کرده است و تقریباً همیشه آنچه‌گفته صائب بوده است.[61] بیهوده نباید مانند اکثر مارکسیستها زبان به شکایت گشود که چرا وقتی پای مسائل مشخص بمیان می‌آید،

۵۹) نامهٔ مورخ ۱۹۱۵ سورل به Agostino Lanzillo. به نقل از:
Andreu, op. cit., p. 77.

60) Sorel, *Matériaux*, pp. 309-63; *Décomposition*, pp. 67-8.

61) «Introduzione», Saggi, p. 13; *Décomposition*, pp. 50, 59.

فرمولهای او مبهم است. مسألهٔ حقیقی این نیست؛ مسألهٔ حقیقی درك این نکته است که چه چیز آدمیان‌را به‌صحنهٔ عمل در رویدادهای بزرگ تاریخ می‌کشاند. سورل با تعریف‌مجدد مارکسیسم در چارچوب نمادها، در واقع آماده شده بود تا اقدام اجتماعی را به نحو جامعتر به عنوان جلوهٔ مرئی حقیقت روانی اسطوره معرفی کند.

## پی‌نوشت: گرامشی و انسان‌گرایی در مارکسیسم

به معنای اعم، کاری که منتقدان و سنجش‌گران دهٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ کرده بودند این بود که محور توجه را در سنت مارکسیستی از اساس جابجا کنند و کانون بحث را از قلمرو اقتصاد به جنبه‌های اخلاقی وفرهنگی زندگی اجتماعی منتقل سازند و نکاتی را در تعالیم مارکس وجههٔ نظر قرار دهند که بشود فرض‌کرد فراتر از تاکتیکهای سیاسی جنبش مارکسیسم، در موارد دیگر نیز ارزش و اعتبار دارند. توفیق اساسی ایشان در این بود که علم نظری جامعه را از انبوه دستورالعملهای انقلابی در آثارمارکس جداکردند. همینکه مارکسیسم از اینگونه «آلایشها» پاك شد، به راهی افتاد که ادغام‌آن در جریان اصلی اندیشهٔ‌اجتماعی در اروپا به حیطهٔ امکان درآمد. از سال ۱۹۰۰، تعالیم مارکس در دو مسیر افتاد: از یك سو،کماکان منبع الهام سوسیالیستها وکمونیستها در فعالیتهایشان بود، و از سوی دیگر، به عنوان نخستین نظریهٔ اجتماعی همه‌جانبه‌ای‌که مدعی علمیت بود، به بوتهٔ‌آزمایش اصول و قواعد تجربی علوم اجتماعی مبدل‌گشت. ازطرفی، ارکان نظریهٔ مارکس ـ از قبیل تعارض طبقات ومقید شدن فعالیتهای فرهنگی به‌شرایط مادی ـ باحسن قبول وسیع متفکران‌اجتماعی آفریننده‌تر اروپا روبرو می‌شد، و از طرف دیگر، جزمیت روش طوری درآن نظریه با نرمی تعبیر درآمیخته بودکه چنین متفکران را به صورت‌بندی قانع‌کننده‌تری از برداشتهای خودشان از واقعیت اجتماعی بر می‌انگیخت.

ولی صرف‌نظر از ملاحظات مربوط به روش علمی، منتقدان دهٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ همه همداستان بودندکه مارکس دردرجهٔ اول به‌عنوان یکی‌از پیشوایان اخلاقی دردیگران تأثیر گذارده است و، بنابر این، می‌شود او را یکی از مصلحان بزرگ غیر دینی دانست که نسبش به قرن هجدهم می‌رسد. با این وصف، هیچ‌کدام ازاین منتقدان جز به‌طورضمنی به این نکته اشاره نکرده بودند و مارکس را به نحو مشخصتر به عصر روشنگری منسوب نساخته بودند وحتی نگفته بودندکه چه بخش از نوشته‌های خودشان از میراث آن عصر

مایه می‌گیرد. سبب این خودداری و اکراه چه بود؟ چرا در آثار نقدی دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ با چنین بی‌رغبتی به بازشناختن ارزش میراث آن عصر روبرو می‌شویم؟ پاسخ دشوار نیست. در محیطی که آداب و اطوار «پایان قرن» بر آن حکمفرما بود، اندیشۀ مردان سدۀ هجدهم کمتر به صورت ناب یا نخستین نمایان می‌شد و بیشتر در حالی که پیرایه‌های اواخر قرن نوزدهم، مانند ماتریالیسم و پوزیتیویسم وصور مبتذل بشر دوستی، آن را بی‌اندام کرده بود بچشم می‌خورد. حتی نظریه‌پردازان تیز بینی همچون پاره‌تو و کروچه و سورل، بندرت تا این حد پیش می‌رفتند که عصر روشنگری را در نفس خویش بسنجند و معمولاً هر نظریه‌ای را که از آن بیزار بودند به آن دوره می‌بستند و، بنابر این، قضاوتشان دربارۀ آن منفی بود. تنها دورکم که از آن سه تن «قرن هجدهمی»تر بود سنت عصر روشنگری را به‌طور مشخص محکوم نمی‌کرد.

در نتیجه، این متفکران نقد مارکسیسم را به‌کمال نرسانیدند و فقط گاهی توجه می‌کردند که کدام بخش از نظریۀ مارکس را همانطور که بوده باقی گذاشته‌اند. (یکی از این بخشها تعبیر تاریخ در چارچوب طبقات بود که در دهۀ بعد موجب احیای تحلیلهای جامعه‌شناختی شد). به همین وجه، از تصریح به این نکته نیز غفلت شد که در نوشته‌های مارکس و آثار خود این متفکران چه اصولی از قرن هجدهم گرفته و مسلم شمرده شده است. سورل هیچ‌گاه به‌این‌امر اذعان نکرد و تا پایان همچنان درمخالفت با عصر روشنگری باقی بود. ولی پاره‌تو و کروچه، چنانکه خواهیم دید، در آثار بعدی خویش نظریاتی را که بدواً مورد تاخت و تاز وتحقیر قرارداده بودند، با نظری مساعدتر ارزیابی می‌کردند.[۶۲]

در آثاری که در دهۀ دوم و سوم قرن کنونی از جنبۀ نظری دربارۀ مارکسیسم نوشته شده به این نکته برمی‌خوریم که نویسندگان پیوسته دینی را که منتقدان دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به‌آن مرام دارند به‌ایشان یادآوری می‌کنند وخود درعین‌حال سعی‌دارند سنت مارکسیستی را در قالبهایی متأثر از عصر روشنگری بیان نمایند. راست است که دورکم و پاره‌تو و کروچه و سورل آنچه را نیاز داشتند از سنت مارکس گرفتند و جذب اندیشۀ خودکردند، ولی نمی‌شدگفت دیگر چیزی از مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای زنده باقی نگذاشته‌اند. در سالهای بلافاصله پیش‌از جنگ جهانی‌اول ودهۀ بعدازآن، قسمت ایده‌ئولوژیك مارکسیسم

۶۲) رجوع کنید به فصلهای ششم و هفتم در همین‌کتاب.

همچنان زنده و شاداب و بالنده بود.

در جناح سوسیال دموکرات، بعضی رهبران پارلمانی، مانند لئون بلوم، جنبه‌های تساهل‌طلبانه وانسان‌گرایانهٔ مارکسیسم راکه‌قبلا نیز درآثار برنشتاین بتلویح به‌آنهااشاره شده بود، بسط می‌دادند. در جناح «چپ»، کارل‌کاوتسکی، کاهن اعظم مارکسیستهای سنت‌پیشه وپاکدین، درحالی‌که سعی داشت تعادل ناپایدار خویش‌را بین نظریه‌پردازان‌طرفدار انقلاب وتجدیدنظرطلبان واقع‌گراحفظ‌کند وهمچنین اوتو باور وماکس‌آدلر، تئوریسینهای انعطاف‌پذیرتر وینی، می‌کوشیدند سوسیالیسم را به‌راهی بیندازندکه نشاط ونیروی‌حیاتی پرولتاریا و روشهای دموکراسی در آن تلفیق شود. در جناح کمونیستها، گئورگ لوکاچ سعی می‌کردآموزه‌های سنتی را بر شالوده‌های متین‌تر فلسفی و جامعه‌شناختی استوارکند. در قلمرو ادبیات تخیلی، داستان‌نویسانی چون رومن رولان و هانری باربوس، با استناد به مارکسیسم و با اتکا به موازین بشر دوستی، جهت عقلی بیزاری خویش را از فجایع جنگ جهانی اول می‌جستند.

ولی در میان همهٔ این‌کسان‌که بعضی نظریه‌پرداز و برخی اهل عمل بودند،کسی‌که تفکر مارکسیستی را به بالاترین حد اصالت و ظرافت رسانید و سعی‌کرد برمشکلات‌عظیم ترکیب دو حرکت متضاد در مارکسیسم ــ یکی به سوی‌آزادی و دیگری در جهت‌الزام و اجبار ــ چیره شود، قدیس حزب‌کمونیست ایتالیا، آنتونیوگرامشی بود. گرامشی یك‌نسل از هموطنش‌کروچه جوانتر بود ودر ۱۸۹۱ درخانواده‌ای خرده بورژوا در دورافتاده‌ترین و فقیرترین ناحیهٔ ایتالیا، یعنی ساردنی، چشم به جهان‌گشود. در سراسر عمر، همچنان‌تحت تأثیر زندگی در ساردنی بود: باکسانی‌که نزدیك بــه طبیعت زحمت‌می‌کشیدند احساس صمیمیت می‌کرد وهمانگونه‌که ازجوان با استعدادی‌که درمحیطی بیگانه با اندیشه‌بزرگ شده است می‌توان انتظار داشت، سازش‌ناپذیری انقلابی و توجه بـه ارزشهای فرهنگی انسان‌گرایانه را در خویشتن بهم درآمیخته بود.[۶۳] گرامشی درکودکی بیش از حدمعمول سختی‌کشیده بود: در یازده سالگی سرکار رفته بود و بسیاری شبها «پنهانی گریسته [بود] چون سر تا پایش درد می‌کرد». بعدها وقتی به‌گذشته می‌نگریست، چنین به نظرش می‌رسید که «همیشه فقط خشنترین و وحشیانه‌ترین جنبهٔ زندگی را شناخته [است].»[۶۴]

63) Aldo Garosci, «Totalitarismo e storicismo nel pensiero di Gramsci», *Pensiero politico e storiografia moderna; saggi di storia contemporanea*, I (Pisa, 1954), p. 194.

64) A. Gramsci, *Lettere dal carcere* (Opere, Vol. I) (Turin, 1947), p. 207.

با اینهمه، به برکت کوشش و فداکاری توانسته بود درس بخواند و سرانجام به دانشگاه تورن برود. تضادی بیش‌از تضاد بین تورن و ساردنی کمتر قابل تصور است. در اوایل قرن نیز مانند امروز، اهالی تورن مباهات می‌کردند که شهرشان نه تنها از جهت فرهنگی، بلکه از حیث فنون صنعتی نیز سرآمد دیگر شهرهاست. این دو جنبهٔ زندگی در تورن، هر دو در شکل‌بخشیدن به اندیشهٔ گرامشی اهمیت اساسی داشتند. در دانشگاه او با جو فکری پوزیتیویسم روبرو شدکه واکنش به مارکسیسم در آن کاملا طبیعی بود؛ در کارخانه‌ها با کارگرانی بسیار با هوش وکارآزموده و برخوردار ازآگاهی طبقاتی دوست شدکه روشنفکری مانند اوکه ازکودکی با تنگدستان آشنایی داشت، بآسانی می‌توانست به طرز سازنده باایشان وارد تبادل افکارشود. برپایهٔ همین دادوستدهای فکری بودکه درست بعد از جنگ، نشریهٔ اوردینه نوو بوجودآمد. اندیشهٔ ابتکاری و بدیعی‌که‌گرامشی در این جریده مطرح می‌کرد این‌بودکه برای اینکه انقلاب‌آینده واقعاً چهرهٔ خاص ایتالیایی‌داشته باشد، شوراهای کارخانه‌ها باید خودانگیخته شکل بگیرند.

بنابراین، وقتی حزب‌کمونیست در ۱۹۲۱ از سوسیالیستها انشعاب‌کرد، طبیعی بود که‌گرامشی و یاران روشنفکر و کارگر او در تورن از نخستین سازمان‌دهندگان آن حزب باشند. همچنین شك‌نیست‌که هنگامی‌که سال بعدگرامشی به مسکو سفرکرد، سران بین‌الملل سوم عقل وتدبیر نشان دادندکه اورا به‌ریاست‌حزب‌کمونیست‌ایتالیا برگزیدند. منتها مشکل بزرگ در ارزیابی فعالیتهای‌گرامشی درست به دلیل همین انتخاب به دستور مسکو پیش می‌آید. او از یك‌سو، کمونیستی سنت‌پیشه و پاکدین بودکه همیشه از لنین به لهجهٔ ستایش یاد می‌کرد؛ اما ازسوی دیگر، حتی پیش‌از بقدرت رسیدن کامل استالین، به‌ستیزه‌جوییهای درون حزبی در اتحاد شوروی بدبین بود. جالب نظر اینکه نوشته‌های گرامشی هرگز در شوروی در مجموعهٔ رسمی‌آثار مارکسیستی‌گنجانیده نشده است.[۶۵]

دورهٔ ریاست‌گرامشی‌کوتاهتر ازآن بودکه به‌وی مجال دهد حزب‌کمونیست ایتالیا را در جهتی مشخص رهبری‌کند. در ۱۹۲۶ به زندان موسولینی افتاد و تا ۱۹۳۷ زندانی بود و سه روز پس ازآنکه با حال نزار و بنیهٔ از دست رفته‌آزاد شد، چشم از جهان فرو بست. یکی از شگفت‌انگیزترین بازیهای روزگار در دورهٔ بین دو جنگ این بودکه تنها کسی‌که می‌توانست دست‌کم بخشی ازکمونیسم بین‌الملل را در مسیر ارزشهای انسانی و تساهل‌طلبانه بیندازد، درست در سالهای حساس استالینیسم و جنجال جبههٔ خلق، در کنج

65) Garosci, op. cit., pp. 195-8, 200-2, 207-8.

زندان بسر می‌برد.

دربارهٔ گرامشی فقط می‌توانیم برپایهٔ نوشته‌های خردوریز مربوط به‌سالهای گرفتاری او در زندان ـ بویژه از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵ ـ داوری کنیم. دراین نوشته‌ها اورا یکی‌ازمتفکران مارکسیست می‌بینیم که از لحاظ وسعت و عمق فرهنگ بیمانند است و آثار نظری لنین در مقایسه باکارهای وی بسیار خام وناشیانه می‌نماید. این خصوصیات هنگامی بیشتر جلب‌نظر می‌کندکه بیاد می‌آوریم نویسنده در چه اوضاع توانفرسا و مستأصل‌کننده‌ای دست به قلم برده است و به سبب محدودیت شدید دراستفاده ازکتب و دچار بودن به انواع ناراحتیها و تنگناها و ابتلا به چندگونه بیماری، ناگزیر بوده‌است آنچه را خواسته بنویسد درنامه‌ها ویادداشتهای کوتاه بگنجاند. دراین ورق‌پاره‌ها مفاهیم اساسی مارکسیسم بتلویح وکنایه در لباس الفاظ خوش‌نما آمده یا ازصافی رمزنویسی گذشته است. اما نه رمزی چندان پوشیده که نتوان آن‌را گشود.

تناقضات نهفته درافکارگرامشی، دراین نوشته‌ها به طرزی تکان‌دهنده نمایان می‌شود. پافشاری گرامشی برلزوم «قیادت»[66] کارگران و لایه‌های پیشرو جامعه، نمودار دنباله‌روی بی‌کم‌وکاست او از لنین است. مفهوم «قیادت» فقط از جهت ظاهر لفظی باآنچه لنین اراده می‌کرد تفاوت داشت و یکی از همان تلویحات و تعبیرات خوش‌نمای گرامشی بود که، مانند بسیاری‌موارد دیگر درآثار وی، اندیشه‌ای استبدادی وتوتالیتررا درلفاف آزادیخواهی بیان می‌کرد. غرض گرامشی از «قیادت» وضعی بودکه درآن فلسفه و عمل درجامعه با هم جوش بخورند و اذعان شودکه رهبری و سیادت فکری برآمد طبیعی دگرگونیهای انقلابی است. پس می‌بینیم که جنبهٔ توتالیتر اندیشهٔ گرامشی ناشی از بیخبری و معصومیت است. او نیز مانند مارکس، از پیگیری افکار خویش‌تا استخراج آخرین نتیجه‌ای‌که منطقاً ازآن‌لازم می‌آمد خودداری می‌کرد و صمیمانه معتقد بودکه راهی که درپیش گرفته به رهایی بشر می‌انجامد. گرامشی روحاً در دنیای پیش از ۱۹۱۴ زندگی می‌کرد و هرگز به فهم توتالیتاریسم درقالب قرن بیستمی آن‌کامیاب نشد.[67]

برداشت گرامشی از دیکتاتوری پرولتاریا درصورت و معنا با برداشت لنین تفاوت داشت. تمام هوش و حواس لنین متوجه مسائل عملی رهبری سیاسی و انقلاب بود درحالی که‌گرامشی هیچ نمی‌دانست دراین‌باره چه بگوید. آنچه توجه او را جلب می‌کرد این‌بود

66) hegemony
67) Ibid., pp. 233, 239, 253-4.

که فرهنگ نوینی که پس از به قدرت رسیدن پرولتاریا پدید خواهد آمد چه ویژگیهایی خواهد داشت و بخصوص روشنفکرانی مانند خود وی چه وظیفه‌ای در جامعهٔ سوسیالیستی ادا خواهند کرد.

گرامشی شاید تنها رهبر کمونیست بود که تصور مارکس‌را دربارهٔ «جهش به دامان آزادی» —یعنی تبدیل جامعهٔ کهنه به نو— جدی می‌گرفت. او نیز مثل لنین برکسانی که در تعابیرشان اقتصاد یا ماشینوارگی یا موجبیت علی را اصل قرار می‌دادند و تعالیم مارکس و انگلس را بیقواره و بی‌اندام می‌کردند، ایراد داشت. گرامشی بالنین همداستان بود که باید همچون گذشته برارادهٔ آدمی و اهمیت ابتکار فردی تکیه کرد، منتها به جای اینکه مسأله را به همین‌جا ختم کند، درپی‌شناساندن ارزشهای فرهنگی جدیدی بود که می‌بایست به رهبران پرولتاریا الهام ببخشد و به دنبال رابطهٔ این‌ارزشها بااصولی می‌گشت که طبقات باصطلاح فرهیخته وتربیت‌شده بدانها پای‌بند بودند. این طرح کلی و زیربنایی نوشته‌های ایام زندان او بود.

گرامشی عقیده‌داشت که روشنفکران سنخ نوین برخلاف گذشته فقط ناقل یك فرهنگ ادبی نخواهند بود که درآن نیازها وآرزوهای عامهٔ مردم بحساب نیـامده باشد، بلکه این آموزش‌سنتی را بامهارتهای فنی مشخص درخویش جمع خواهند کرد. او اصرار داشت که ارزشهای فرهنگی باید ازبطن نیازهای جامعهٔ‌صنعتی رویان شوند. شباهت وی به ژرژسورل —نویسنده‌ای که گرامشی بارها از او شاهدآورده— درهمین است. یکی‌سنت‌پیشه و پاکدین بود و دیگری مرتد، ولی هردو نزدیك خط مرزی همان ایده‌ئولوژی‌مقام داشتند. گرامشی نیز مانند سورل در درجهٔ اول اخلاق‌پرداز و نصیحت‌گر بـود و به دنبال محرکی اخلاقی می‌گشت که منشأ عمق و کیفیت زندگی در جـامعهٔ سوسیالیستی باشد، در صورتی که سورل فقط «نظری سطحی و زودگذر بر این موضوع افکنده [بود].»[۶۸] شباهت دیگرشان دراین بود که گرامشی نیز مبهوت‌کاتولیك مذهبی عوام بود و بر این شکافی که از دوران رنسانس بین جهـان ایده‌آل عامهٔ مردم و فرهنگ تعقلی وغیرحرفه‌ای قشرهای تحصیلکرده پدیدآمده بود، به دیدهٔ شگفتی می‌نگریست.

طبیعی بود که‌گرامشی درجریان این‌جستجو درعالم اخلاق، سرانجام به ارزیابی آثار بندتو کروچه برسد که از همهٔ هموطنانش بیشتر نفوذ و تأثیر بهم رسانده بود. نام کروچه

68) A. Gramsci, *Il materialismo*, pp. 84-6, 243.

حتی بیش از نام سورل در نوشته‌های گرامشی بچشم می‌خورد و نظر گرامشی نسبت به او آمیزهٔ غریبی از ستایش و سرزنش است. گرامشی عادت داشت مارکسیسم را با نهضت پروتستانی اصلاح دین یا جنبش روشنگری درسدهٔ هجدهم بسنجد ومعتقد بود که مارکسیسم نیز مانندآن دو، عهده‌دار ایجاد «فرهنگ یکپارچهٔ جدیدی» است که «خصلت توده گیر» داشته باشد و، بنابراین، «مهم نیست» که در اصل بر «آثار فلسفی اندك مایه» پی‌ریزی شده باشد. او عقیده داشت که آنگونه نوشته‌های گرانمایهٔ مارکسیستی که «واجد خصوصیات جاودان فرهنگ یونان و رنسانس» باشد، بعدها خواهد آمد و، به این جهت، کروچه که یکی از رهبران فکری بسیار فرهیخته در اروپاست، اشتباه می‌کند که اکنون از مارکسیسم روی برمی‌تابد. او رفتارکروچه را به رفتار اراسموس و دیگر ادبای عصر رنسانس مانند می‌کرد که از خامدستیها و زمخت‌گوییهای لوتر گریزان بودند و معتقد بود که کروچه چون صبر ندارد و نمی‌خواهد منتظر بماند تا اندیشهٔ [مارکسیستی] از ظرافت و پاکیزگی لازم برخوردار شود، از اذعان به وجود این فرهنگ نوین در مرحلهٔ جنینی سر باز می‌زند و فراموش می‌کند که سه‌قرن طول کشید تا پروتستانتیسم آلمان مردی چون هگل پدید بیاورد.[۶۹]

بنابراین، گرامشی مدعی بود که کروچه به سبب اینکه اشتغال به فلسفهٔ مارکسیستی‌را صرفاً «پرانتز» یا جمله‌ای معترضه درحیات عقلی و فکری خویش دانسته، نتوانسته حتی به اهمیت بالقوهٔ اندیشهٔ خودش درفرهنگ آینده پی ببرد ونه‌تنها از تصدیق به‌این نکته امتناع ورزیده که چقدر از گشت وگذار درمارکسیسم بهره برده، بلکه از تأثیری که می‌توانسته در مردم بگذارد نیز محروم مانده است. استدلال گرامشی این بود که همانگونه‌که تفکر فلسفی [پروتستانی] ازفلسفهٔ هگل مایه می‌گیرد، فلسفهٔ کروچه نیزمی‌توانست سطح تعقل‌مارکسیستی را در قرن بیستم‌درقشرهای وسیع جامعه بالا ببرد.

این استدلال بسیار بدیع وهوشمندانه ولی بکلی بی‌تأثیر بود و ازآنجاکه درتنهایی زندان بیان می‌شد، آشکارا نمی‌توانست درآن زمان هیچگونه نفوذ مستقیم درکسی بگذارد. اما اکنون پس ازگذشت یك نسل شاید، به قول خود گرامشی، ما را متوجه دل‌مشغولیهای «ضمنی» و «ناشناختهٔ» مارکسیسم کند. گرامشی عقیده داشت‌که چنین اشتغالات ازآن رو پدیده‌آمده‌که مارکسیسم «جو [فکری] پراکنده‌ای بوده است وشیوه‌های دیرین تفکر را از طریق کنش و واکنشهایی دگرگون ساخته‌که آناً به چشم نمی‌خورده‌اند.»[۷۰] همچنین ممکن

69) Ibid., pp. 105, 199-200, 224-25.
70) Ibid., p. 83.

است توجه ما به این‌نکته جلب شودکه اندیشهٔ مارکسیستی چگونه سرانجام دورکامل دایره را طی‌کرد وبااسلوبی‌که‌گرامشی بکاربست، به‌همان خاستگاه ایده‌آلیستی یا معنوی‌نخستین بازگشت. گرامشی این معنا را بازشناخت که اندیشه‌های بزرگ اجتماعی فقط از شعور یا خودآگاهی متفکران سرچشمه می‌گیرند وخودانگیخته ازشرایط مادی و مناسبات اقتصادی برنمی‌خیزند و فی‌نفسه از نوعی استقلال غیرقابل اسناد به چیزهای دیگر برخوردارند و ارتباطشان باخودآگاهی‌عامه نه ضروری است ونه خودبخود پدید می‌آید و مشکل بزرگ درتحلیل و تأویل مسائل اجتماعی معاصر، درهمین نحوهٔ ارتباط است. چیزی‌که در آثار گرامشی همدلی مارا برمی‌انگیزدآمیزه‌ای‌است مرکب ازیقین ناشی ازایمان ایده‌ئولوژیك که از قرن نوزدهم به ارث رسیده، باضافهٔ بازشناختن خصلت ظنی و احتمالی همهٔ کارهای روشنفکران. دریافت نکتهٔ اخیر یکسره محصول روزگار خود ماست.

# فصل چهارم

# بازیابی ضمیر ناخودآگاه

## I- زمینهٔ فلسفی و علمی

منطقی بنظر می‌رسید که سرمشقی که نیچه داده بود، در نزد آن دسته از متفکران اجتماعی، مانند برگسون و فروید و یونگ، که بیش از هر چیز نگران مسألهٔ انگیزش ناخودآگاه بودند، بالاترین اهمیت را داشته باشد. محققاً، چنانکه پیشتر هم اشاره کردم، آنچه نیچه از طریق بینش شاعرانه کشف کرده بود، آشکارا به‌طرز نیمه علمی درسخنان این متفکران‌طنین‌انداز بود. آثار منظمتر و روشمندتر نیچه، همچون فراسوی نیك و بد و تبارنامهٔ اخلاق، که در اواخر دهٔ ۱۸۸۰–۱۸۹۰ نوشته شده، حاوی نظریه‌ای در باب «سایقهای»[1] طبیعی و دلیل‌تراشیها[2] و خودآزاری جنسی[3] و تلطیف[4] و احساس گنهکاری ناشی‌از سرخوردگیها و ممنوعیتهای فرهنگی است که بآسانی می‌توان آن را در چارچوب مفاهیم و مصطلحات فروید بیان کرد. مفهومی که نیچه زیر عنوان «ارادهٔ معطوف به قدرت»[5] مطرح ساخته، کاملا نزدیك به چیزی بنظر می‌رسد که بعدها فروید آن را «لیبیدو»[6]، و برگسون «نشاط حیاتی»[7] نام‌داد. با اینهمه، حقیقت شگفت‌انگیز این‌است که تأثیر مستقیم نیچه در جانشینان نامدارش

1) drives
2) rationalizations
3) sexual masochism
۴) sublimation. «والایش» و «تصعید» و «تقلیب» هم ترجمه شده است.ـم.
5) will to power
۶) libido. در اصطلاح روانکاوی، غرض تکانه یا «انرژی» حیاتی است که در بعضی موارد با خواهش جنسی پیوند پیدا می‌کند.ـم.
7) élan vital

تقریباً صفر بوده است. هیچ شاهدی در دست نیست که برگسون هرگز از سرمشقی که نیچه داده بود بهره‌ای برده باشد.[8] همین‌طور فروید که گرچه نیچه را می‌ستود و گهگاه سخنانش را نقل‌می‌کرد و می‌گفت «او ازهرکس که تاکنون زیسته یا احتمال‌دارد درآینده پا به‌عرصهٔ زندگی بگذارد، عمیقتر خویشتن را شناخته است»، جزماً مدعی بود که نیچه هیچ تأثیری در افکار خود وی نداشته است. فلسفهٔ مجرد باب‌پسند فروید نبود: «او سعی کرده بود [نوشته‌های نیچه] را بخواند، اما اندیشه‌های [فیلسوف آلمانی] راآنچنان قوی و پرمایه یافته بودکه از این کار دست برداشته بود.»[9] فقط هنگامی که به یونگ می‌رسیم، به میراث خاص نیچه برمی‌خوریم.

این نکته درمورد شوپنهاور هم صادق است. در واقع، آنچه دربارهٔ برگسون و فروید جلب نظر می‌کند این است که چگونه این دو توانسته‌اند تا این حد بدون رجوع به پیشینیان ومعاصرانشان کارکنند. بیگمان،آنان نیز مانندبسیاری متفکران مبتکر، به نسب‌نامهٔ فلسفی [افکارشان] که نزد افرادکوچکتر سبب اطمینان خاطر می‌شود، چندان توجهی نداشته‌اند و درکارشان از حدی به بعد، شکیبایی لازم را برای پژوهش منظم از دست می‌داده‌اند. از این رو می‌بینیم افکارشان با وجودآنهمه وجه مشترك با بعضی جریانهای فلسفی و علمی، به جای انعکاس دادن‌آن جریانها، به موازات‌آنها پیش می‌رود. ازآن جمله‌است تفکر برپایهٔ فرضیه‌ها وفرضهای تسهیلی[10] که یادآور نام‌کسانی مانند ارنست‌ماخ وهانری پوانکاره و هانس فایینگر است. هیچ نشانی از اینگونه تأثیرها در روش برگسون وفروید دیده نمی‌شود. نخستین بارکه به چنین چیزی برمی‌خوریم در پاره‌تو و سورل است.

نظریه‌های ماخ و فایینگر راه را برای رهایی از تقابل بین موضع پوزیتیویستی و ضد پوزیتیویستی می‌گشود. با این وصف، نه برگسون به‌کمکی که ممکن بود از این راه‌به او شود علاقهٔ خاصی نشان می‌داد نه فروید، منتها هر يك بـه دلایلی غیر از دیگری. هر دو

8) Geneviève Bianquis: *Nietzsche en France* (Paris, 1929), p. 100.
9) Ernest Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*, II: *Years of Maturity 1901-1919* (New York: 1955), p. 344.

۱۰) convenient fictions. غرض از fiction که دراین موردآن را «فرض» ترجمه کرده‌ایم (و نباید با «فرض» در منطق و ریاضیات اشتباه شود)، برساخته‌ای خیالی یا آرمانی یا منطقی است که ما بازای خارجی ندارد یا مفهومی است‌که واقعیت آن تنها برای سهولت پژوهش و اکتشاف مسلم انگاشته می‌شود. مثلا وقتی می‌گوییم «هرانسان متوسط درسرما به لباس‌گرم نیازدارد»، «انسان متوسط» مفهومی «فرضی» است بدون‌وجود خارجی‌که برای حصول نتیجهٔ مورد نظر عجالتاً وجود او را مسلم گرفته‌ایم. چنانکه خواهیم دید، «فرض» به این معنا در کارهای دانشمندان علوم اجتماعی قرن بیستم اهمیت بسیار داشته است.ـ م.

به جای روبرو شدن با مسألهٔ فلسفی عمده‌ای که در نتیجهٔ «تفکر بر مبنای فرض»[11] پیش می‌آمد، آن مسأله را دور می‌زدند. برگسون از همان اوایل موضع خویش را در مخالفت با پوزیتیویسم و «علم‌پرستی»[12] روشن کرده بود. این مخالفت ریشه‌دار به صورت سکهٔ رایج او در مباحث فکری درآمده بود و دلیل نداشت که او اکنون بخواهد با اتخاذ موضعی آشتی‌جویانه اجازه دهد از صلابت آن کاسته شود. وانگهی، ریشه نظریات ماخ و فایینگر به کانت می‌رسید و برگسون در نخستین کتابش اعلام کرده بود که شناخت‌شناسی کانت از پایه اشتباه است.[13] فروید نیز، چنانکه بزودی خواهیم دید، هرگز با مسائلی که نهایتاً در قلمرو مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی پیش می‌آمد براستی روبرو نشد، زیرا معتقد نبود که نظریه‌اش دربارهٔ ذهن و روان محتاج پشت‌بند فلسفی است.

لیکن همین مسائل بنیادی بعدها سرانجام صورت عاجل پیدا کردند. مسائلی که برگسون و فروید از کنارشان گذشته بودند، سخت سبب نگرانی سورل شدند و حتی کسی مانند پاره‌تو را که ضد مابعدالطبیعه بود به اظهار برخی مطالب آمیخته به حزم و احتیاط برای تعیین برنامهٔ کار وا داشتند. مع‌هذا، نه سورل توانست روش «مبتنی بر فرض» را به نحوی در مطالعهٔ جامعه بکار برد که رضایت پژوهندگان بعدی فراهم شود، نه پاره‌تو. احترام دیرین برای مفاهیم قدیم علمی هنوز آنگونه که می‌بایست رخت برنبسته بود. فقط در ماکس‌وبر نظریه‌ای دربارهٔ «فرضها» مشاهده می‌کنیم که به سبب انسجام ذاتی، تاکنون ارزش خود را از جهت تعقل اجتماعی حفظ کرده است.

در چنین وضعی از نظر مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی، کانتیسم مانند پلی بود که بین نظریات مخالف ومتناقض اتصال و آشتی ایجاد می‌کرد. پوزیتیویستها ومخالفانشان هردو به یك استاد [یعنی کانت] احترام می‌گذاشتند. در سراسر سدهٔ نوزدهم، تقریباً هر آلمانی دانش‌آموخته فلسفه را باکانت آغاز می‌کرد. این حکم در مورد فرانسه هم صادق بود که پس از جنگ ۱۸۷۰، فلسفهٔ آلمان در برنامهٔ درسی دبیرستانهایش دست‌بالا را پیدا کرد. ماخ یادآور شده است که چگونه در سن پانزده سالگی نخستین آشناییش با کانت «اثری آنچنان نیرومند و نازدودنی در[وی] گذاشت که نظیرش‌را هرگز بعدها با خواندن هیچ اثر فلسفی

11) «fictional» thinking
12) scientism
13) H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889).
ترجمهٔ انگلیسی مجاز
*Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F.M. Pogson (London and New York, 1910). Conclusion.

دیگری تجربه [نکرد].»[۱۴]

بعدازکانت، ماخ به مطالعهٔ شوپنهاور و بارکلی روی اورد و از بارکلی یادگرفت که ممکن‌است بدون فرض کردن‌هیچگونه ماهیت[۱۵] یا«شیء فی‌نفسه»[۱۶]، به تفکرفلسفی پرداخت. شناخت‌شناسی ماخ براین‌اساس «حسی»[۱۷] صورت‌بندی شده بود. درطول‌مدت درازی‌که او نخست در پراگ (۱۸۶۷–۱۸۹۵) و سپس دروین (۱۸۹۵–۱۹۰۱) استاد فیزیك وفلسفهٔ علم بود، نظرگاه پوزیتیویستی خامی راکه اوایل اختیار کرده بود چنان جرح و تعدیل و پالایش‌کردکه دیگر نمی‌شدگفت این‌همان نظریه است. اوضمن پیروی از موضع «تحصلی دقیق» نسبت به‌نظریه‌پردازی‌علمی، سبب‌یابیهایی مادی ونیمه‌علمی باب‌پسند روزگار خویش را رهاکرد و به‌این نتیجه رسیدکه قائل شدن به مفهوم «جوهر» به هیچ‌وجه ضروری نیست و تجربهٔ آدمی را می‌توان آسانتر وبهتر درچارچوب حسیات تبیین نمود. ماخ در اواخر کاربیش‌ازپیش به‌نوعی اصالت ذهن درفلسفه متمایل شد، ولی هرگزروشن نبودکه مقصودش از قانون علمی چیست. گاه چنین می‌نمودکه مراد از قانون علمی «وصف جامع و مانع امور واقع» است وگاه «رهنمودی برای فعالیت ذهنی». به هر تقدیر، تأثیری که ماخ در پژوهندگان علمی بعد از خودگذاشته، بیشتر به سبب اعتقاد به معنای اخیر بوده است.

ماخ پیش از [ویلیام] جیمز اعلام‌کردکه صدق معرفت، حتی معرفت علمی، عبارت‌از کارآمدی‌آن برای بیان امور واقع از نظر عملی... ونهایتاً سودمندی‌آن درزندگی است.

او پیش از پوانکاره نشان دادکه اصولی‌که ریاضیات و علوم طبیعی برآنها استوار است، چیزی جز بعضی فرضیه‌های قراردادی نیست‌که قائل شدن به‌آنهافقط برای تسهیل کار مفید است.

او همچنین پیش از برگسون خاطرنشان ساخت که اگر واقعیت عبارت از «شدن» یا «صیرورت» باشد و هرگز از حرکت باز نایستد،کاری‌که عقل باید بکند

---

14) E. Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, fifth edition (Jena, 1906).

ترجمهٔ انگلیسی:
*The Analysis of Senations and the Relation of the Physical to the Psychical*, trans. C. M. Williams and Sydney Waterlow (Chicago and London, 1914), p. 30 n.

15) essence
16) thing in itself
17) sensationalist

سلب حرکت از آن به یاری الفاظ و مفاهیم است زیرا تنها آنچه درسیلان پدیدارها پایدار و دگرگون‌نشدنی است در قالب لفظ تثبیت می‌شود.[۱۸]

باورنکردنی است ولی فروید تقریباً هیچ استفاده‌ای از کارهای ماخ نکرده است. کتاب تحلیل حسیات ماخ در ۱۸۸۶ انتشار یافت، یعنی در دوره‌ای که فروید تحت تأثیر برویر کم‌کم از عصب‌شناسی به روانشناسی بالینی روی می‌آورد. از اواسط دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ تا مرگ ماخ در ۱۹۱۶، فروید و ماخ هر دو در وین زندگی می‌کردند و سرانجام در دانشگاه همکار شدند. اما پیش از آنکه ماخ به وین بیاید، فروید مسیر خویش را معین کرده بود و اصولی راکه در علم مسلم می‌شمرد خالی از شبهه تلقی می‌کرد و بر آن نبود که ببیند چه توصیه‌هایی ممکن است از جانب فیلسوفان به او برسد.

این تصور که علم فرضیه‌ای قراردادی است، به جای ماخ، از طریق پوانکاره توجه متفکران اجتماعی نظریه‌پرداز را به‌خود جلب کرد. پوانکاره کمی بعداز نیمۀ قرن [نوزدهم]، دو سال پیش از فروید و پنج سال قبل از برگسون، بدنیا آمده بود. هنوز سی سال نداشت که در دانشگاه پاریس به‌کرسی استادی رسید و از اوایل دهۀ ۱۸۸۰–۱۸۹۰ تا هنگام وفات در ۱۹۱۲، یکی از پرنفوذترین دانشمندان علوم طبیعی درفرانسه بود. پوانکاره، هم ریاضیدان بود، هم اخترشناس، هم فیزیکدان و، بعلاوه، در نگارش سبکی زیبا و موزون داشت. در فیزیك و اخترشناسی کارهای عظیم برای عیارسنجی آن علوم انجام گرفته بود و، در نتیجه، دانشمندان در این دورشته مفهوم تعلیلهای تبادل‌پذیر وحتی متناقض را به جای قطعیت دنیای نیوتن نشانده بودند. پوانکاره شرایطی راکه برای انتقال نتایج این پژوهشها به حلقۀ وسیع خوانندگان عادی لازم بود، در خود جمع داشت.

اما چنین خوانندگان به‌سبب شوقی که به‌نوشته‌های اوداشتند، اندازه نگه نمی‌داشتند. منطقیان و ادیبان نظریه‌های او را به صورتی درآوردندکه متناقض وباطل بنظر می‌رسید.[۱۹] شاید به این دلیل بود که برگسون بسیار بندرت از معاصر نامدار خود ذکری به میان می‌آورد وسورل او را به‌جهت‌اینکه «دربارۀ واقعیت علم ابراز شك کرده است» نکوهش

---

18) Robert Bouvier: *La Pensée d'Ernst Mach: Essai de biographie intellectuelle et de critique* (Paris, 1923), pp. IX, 111, 132, 306, 321, 325-6.

19) Léon Husson: *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition* (Paris, 1947), p. 89.

می‌کرد. از متفکران بزرگ اجتماعی اوایل این قرن، تنها پاره‌تو توانست از دستورهای علمی پوانکاره سودی ببرد.[۲۰]

به‌همین وجه، پاره‌تو وفروید تنها کسانی بودند که حتی به‌طور ضمنی تعریف‌مشهوری راکه فایینگر بر مبنای مفهوم «چنانکه گویی»[۲۱] از معرفت‌کرده بود، در آثارشان انعکاس دادند.[۲۲] ازمیان تمامی‌فرمولهای فلسفی‌که تاکنون ازنظر گذرانده‌ایم، فرمول فایینگر برای اینکه ملاك بسیار انعطاف‌پذیر مورد نیاز متفکران اجتماعی را به دستشان دهد، از همه به هدف نزدیکتر شده است. مفهوم او از «فرض» در علوم،کمابیش عیناً همان چیزی بودکه بعدها ماکس‌وبر آن را «نمونهٔ مثالی» نام داد. کارهای فایینگر در بخش اعظم دوران زندگی علمی و دانشگاهی او ناشناخته باقی‌ماند. سبب این غفلت این بودکه گرچه تحریر اول اثر عمدهٔ او، فلسفهٔ چنانکه‌گویی، در ۱۸۷۷ بپایان رسید، خودکتاب تا سال ۱۹۱۱، هنگامی‌که نویسنده تقریباً شصت‌ساله بود، انتشار نیافت.

فایینگر نیز مانند ماخ، از طریق‌کانت و شوپنهاور و فیلسوفان تجربی انگلستان، به قلمرو فلسفه وارد شده بود و با اینکه نظریاتش بسیار شبیه‌عقاید ماخ بویژه درآخرین و ذهنی‌ترین مرحلهٔ تفکر او بود، همچنان اصرار داشت‌که ماخ را پوزیتیویست معرفی‌کند و موضع خودش راگاه «ایده‌آلیسم پوزیتیویستی»، گاه «پوزیتیویسم ایده‌آلیستی» و گاهی حتی «پوزیتیویسم منطقی» بخواند ــ که البته عنوان سوم مبشر یکی از مکتبهای فلسفی بودکه پس ازجنگ جهانی اول اهمیت‌عمده‌کسب‌کرد. بخش اعظم‌کتاب فایینگر مصروف شرح وبیان عقیده‌ای شده بودکه درنخستین دههٔ قرن‌بیستم رواج داشت وناظر به‌خصلت «فرضی» تعمیمات عقلی‌بود. اما اویك گام از دیگران جلوتر رفته بود و بین «فرض»[۲۳] و«فرضیه»[۲۴] ــ یعنی دو مفهومی که تفاوتشان در آثار ماخ و پوانکاره چندان واضح نبود ــ فرق بارز می‌گذاشت. به‌موجب استدلال فایینگر: «تفاوت واقعی میان‌آنها عبارت ازاین است‌که فرض صرفاً بر ساخته‌ای[۲۵] فرعی وکمکی است؛ برخوردی است نامستقیم؛ داربستی است‌که بعداً

۲۰) رجوع‌کنید به فصلهای پنجم و هفتم.
21) «as if»
22) G. H. Bousquet: *Vilfredo Pareto: sa vie et son oeuvre* (Paris, 1928), pp. 32, 163. Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion* (Vienna, 1927), trans. W.D. Robson-Scott as *The Future of an Illusion*, Anchor édition (New York, 1957), p. 19.
23) fiction
24) hypothesis
25) construct

باید برچیده شود؛ حال‌آنکه فرضیه در انتظار آن است که به طور قطعی و همیشگی ثابت و پابرجا گردد. فرض مصنوعی است؛ فرضیه طبیعی است. آنچه به‌عنوان فرضیه غیرقابل دفاع است، اغلب به عنوان فرض می‌تواند خدمت بسزا انجام دهد.»[۲۶]

به این وسیله فایینگر ترفندی بکار زد که در آن واحد همین این طرف باشد و هم آن طرف. تأکیدش بر خصلت «طبیعی» فرضیه‌های علمی، او را با پوزیتیویستها متحد می‌کرد. تکیه‌اش بر ماهیت «مصنوعی» فرض‌ها، راه را برای بر ساخته‌های مبتکرانهٔ دشمنان پوزیتیویستها می‌گشود. با اینهمه، تصور فایینگر از شکاف پرنشدنی بین فرض و فرضیه، محکم نبود و نتوانست استوار بماند. متفکران اجتماعی نسل بعد، این دو مفهوم را کما بیشتر به یک چشم نگریستند، همانگونه که برای ساده کردن مسأله بالاخره ماخ را در ردیف پوزیتیویستها و فایینگر را در سلك پیروان اصالت عمل[۲۷] رده‌بندی کردند و با این کار نشان دادند که برای پذیرفتن مذهب اصالت عمل ویلیام جیمز آماده‌ترند تا برای قبول آنچه فایینگر «فرض گرایی»[۲۸] خوانده بود.

اما در اینجا هم باز فایینگر تمایزی قائل شده بود. او حرفی نداشت که اصالت عمل «تا اندازه‌ای زمینه‌را» برای پذیرش عقاید وی آماده کرده است و تصدیق می کرد که «عملا این دو ممکن است بسیاری وجوه مشترك داشته باشند»، اما معتقد بود که «علی‌الاصول هریك درقطب مخالف دیگری است»، زیرا اصالت عمل، سودمندی را باصدق یکی می‌داند، حال آنکه «فرض گرایی» بین این دو فرق می گذارد و می گوید تصوری ممکن است بوضوح کاذب و با اینهمه «از لحاظ علمی بسیار مهم باشد».[۲۹]

ولی این بارهم فایینگر بیهوده احتجاج می‌کرد. مقارن با آغاز قرن بیستم نفوذ جیمز پیروزمندانه رو به‌گسترش نهاد و من تردید دارم که هیچ متفکر امریکایی هرگز پیش از او یا بعداز او چنین اعتباری درقارهٔ اروپا بهم رسانیده باشد. باظهور جیمز ـ بخصوص با انتشارکتاب انواع سیر باطنی در ۱۹۰۲ و بالاخص مذهب اصالت عمل در ۱۹۰۷ ـ بنظر می‌رسید افق فکری ناگهان رو به صاف شدن گذاشته و همه چیز ساده و سرراست و

26) Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als ob* (Berlin, 1911).

ترجمهٔ انگلیسی:

*The Philosophy of «As If»*, trans. C. K. Ogden (London, 1924), pp. XXVII-XXX., XXIV, XLI, 64, 88, 163.

27) pragmatists

28) fictionalism

29) Ibid., p. VIII.

روشن شده است. دیگر لازم نبود کسی برسر ما بعدالطبیعهٔ کانت یامته به خشخاش گذاریهای آلمانیها خود را به دردسر بیندازد. فرزانه‌ای که از دنیای جدید آمده بود به قطع و یقین ثابت‌می‌کرد که حتی غامضترین و پردردسرترین مسائل فلسفهٔ قدیم هم ارزش‌نگرانی ندارد.

در جریان مطالعه‌ای که در پیش داریم، بارها و بارها به ویلیام جیمز برخواهیم خورد و خواهیم دید که چگونه ماکس‌وبر در تحقیقاتش راجع به‌ادیان ازاو نام می‌برد و پاره‌تو به نگرش سرسری او نسبت به علوم اعتراض می‌کند و سورل او را بـه‌عنوان یکی از ناجیان در عالم فلسفه می‌ستاید. برگسون وجیمز هر دو یکدیگر را می‌ستودند. هنگامی که کتاب برگسون، تکامل خلاق،[۳۰] منتشر شد، جیمز آن را «آسمـانی» و «شگفت‌انگیز» توصیف کرد و برگسون برای اینکه تعارف را جبران کرده بـاشد، مذهب اصالت عمل را نوشته‌ای «خواندنی وزیبا» نامید. درنظر جیمز، برگسون «کپرنیك» دیگری بود که انقلابی در فلسفه بر پا ساخته بود. به نظر برگسون، جیمز عـاشق و جویندهٔ پرشور حقیقت بود و آشنایی با وی «لذتی» محسوب می‌شد.[۳۱] در تاریخ فلسفه، دشوار می‌توان دو نفر را پیدا کرد که اینقدر از لحاظ مشرب و منشأ فکری با هم تفاوت داشته باشند و تا این حد پیوند احترام و ارادت میانشان عمیق باشد.

امـا بین جیمز و فروید، احترام بیشتر یکجـانبه بود. هیچ شاهدی در دست نیست که فروید هرگز از خواندن‌آثـار جیمز در روانشناسی بهره‌ای برده بـاشد، زیرا او اصولا به مطالعهٔ روانشناسی فـارغ از جنبهٔ علمی‌آن علاقه‌ای نداشت. امـا جیمزآنچنان برای فروید احترام مطلق قائل بودکه از ملاحظهٔ‌آن، احساسات هرکس برانگیخته می‌شود. در۱۹۰۹، وقتی فروید دردانشگاه‌کلارك [در امریکا] به‌ایراد سخنرانیهایی پرداخت‌که برای نخستین‌بار آوازهٔ او را به خارج از حلقهٔ پیروان مخلص مکتب روانکاوی رسانید، جیمز به رغم ابتلا به‌مرضی‌که سرانجام به‌مرگش منتهی شد، برای شنیدن سخنان فروید درجلسات حضور یافت و در پایان به میهمان وینی گفت: «آیندهٔ روانشناسی ازآن شماست.»[۳۲] در تـاریخ اندیشه

30) *The Creative Evolution* [*L'Evolution créatrice*].

31) Chevalier, op. cit., p. 58 Henri Bergson: «Sur le Pragmatisme de William James. Vérité et réalité» (1911), *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences* (Paris, 1934), pp. 239, 251.

در مورد مکاتبات برگسون و جیمز، رجوع کنید به:

Ralph Barton Perry: *The Thought and Character of William James* (Boston, 1935), II, 605-34.

32) Jones, op. cit., II, 57.

در دوران ما، لحظه‌ای از این حساستر و تکان‌دهنده‌تر نیست.

## II- برگسون و درون‌بینی

آیا در بررسی اندیشهٔ اجتماعی براستی جایی به برگسون تعلق می‌گیرد؟ جای فروید البته روشن است، اما در مورد برگسون می‌توان استدلال کرد که او در مرتبهٔ نخست، حکیمی مابعدالطبیعی بود و نفوذش در حال حاضر کمابیش صفر است. اینها همه به جای خود درست؛ اما کسی که به نگارش تاریخ سیر اندیشه‌ها می‌پردازد و می‌خواهد چیزی از ادای تکلیفی که بر عهده دارد فرو نگذارد، موظف است شرحی دربارهٔ گشت وگذار برگسون در عالم نظرورزیهای اخلاقی نیز بدهد و روشن کند که چرا او در عصر خویش از چنین عزت وحرمتی برخوردار بوده است. در ترازوی نقد وسنجش آراء وعقاید در دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰، برگسون در کفهٔ «شهودگرایی» جای می‌گیرد. آن گروه از متفکران اجتماعی، مانند سورل و پگی، که او را جدی می‌گرفتند، عقیده داشتند که تعالیمش در مقام یکی از پیروان مکتب درون‌بینی یا شهود، در قلمرو امور انسانی مصداق پیدا می‌کند. بنابراین، شاید بهترین راه ارزیابی روش شهودی برای مطالعهٔ جامعه در بیست و پنج سال پیش از جنگ جهانی اول، توجه به برگسون باشد.

در بیست سال آخر عمر، بیماری شدید مانع از فعالیت فکری برگسون می‌شد؛ اما تا آن هنگام زندگی علمی وی زنجیره‌ای از پیروزیها بود. پیشتر دیدیم که او در بهترین دبیرستان پاریس درس خوانده بود و در ایام دانشجویی در دانشسرای عالی، کارنامه‌ای درخشان داشت. پس از آن، طبق معمول درچند دبیرستان درشهرستانها به تدریس پرداخت، به‌پاریس منتقل شد وسه‌سال –درحساسترین سالهای‌قضیهٔ دریفوس– دردانشسرای عالی‌درس داد و در این ایام پگی شاگردش بود. در ۱۹۰۰، برگسون به کرسی‌استادی کلژ دو فرانس منصوب گشت –سمتی که حتی ازاستادی سوربن هم بالاتر و محترمتر بشمار می‌رفت– سپس به عضویت فرهنگستان فرانسه انتخاب شد و چندی بعد جایزهٔ نوبل را درادبیات دریافت کرد. ظاهراً افتخار دیگری نمانده بود که نصیبش شود. در سال ۱۹۱۸، هنگام انتخاب به فرهنگستان فرانسه، یکی ازدوستان جوانیش درخطابه‌ای با این عبارات مقدمش‌را خوشامد گفت: «شما حتی درآن زمان هم مشهور بودید. شما همیشه بلندآوازه بوده‌اید. شما خود می‌دانید که مردم نخستین‌بار که مردی نامدار یا حتی کودکی معروف را می‌بینند چگونه و

با چه کنجکاوی به او نگاه می‌کنند و تصویر او تا ابد در یادشان نقش می‌بندد.»[۳۳]

عامهٔ مردم، بویژه پس‌از انتشار تکامل خلاق در ۱۹۰۷، چنین احساسی به وی داشتند. هر خطابه‌ای که برگسون ایراد می‌کرد، رویدادی بزرگ بود. جهانگردان و بانوان اعیان چنان برای شنیدن سخنرانیهای وی هجوم می‌بردند که گویی به تماشای یکی از منظره‌های دیدنی پایتخت می‌روند و برگسون هم الحق انتظار شنوندگان را خوب برمی‌آورد. در سخنرانی

> بدون یادداشت سخن می‌گفت، ... با آن پیشانی بلند و فراخ و چشمان درخشان ... مانند دو چراغ زیر ابروان پرپشت، با برجستگیهای ظریف چهره که به دلیل این ظرافت، قدرت پیشانی و درخشش لاهوتی اندیشه را بهتر نمایان می‌کردند. همان وقار ووالایی و نظمی را که در نوشتن داشت در گفتار هم بظهور می‌رسانید. با اطمینان فوق‌العاده و دقت شگفت‌انگیز و زیر و بمهای گوش‌نواز آهنگین سخن می‌گفت. صورت [کلام]. ... بقدری کامل بود. ... که شنونده متوجه صنایع لفظی نمی‌شد. ... [فیلسوفی] بود [در حد کمال] که گمان داشت «فلسفه حتی در ژرفترین تحلیلها و بالاترین تألیفها نیز باید به زبان روزانه سخن بگوید».[۳۴]

هنگامی که مردم از تالار سخنرانی بیرون می‌رفتند، احساس می‌کردند از قید و بندها رسته‌اند و ذهن و جانشان به اهتزاز درآمده است. هیچیك از نوآوران فکری دهۀ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ مانند برگسون جاذبهٔ شخصی نداشت و تأثیر مستقیمش آنچنان دیگران را به ستایش واحترام برنمی‌انگیخت.

برگسون مدافع و توجیه‌گر عاطفه و روح بود و از این‌جهت می‌بایست خلف بلافصل آن‌دسته از متفکران فرانسوی بشمار رود که سنتاً از سدهٔ هفدهم به بعد، مخالفت آرام ولی سرسختانه و گاهی‌سرکوب شدهٔ خویش را با جریان عقلی حاکم که از دکارت منشأ می‌گرفت، همچنان حفظ کرده بودند. نسبت فکری برگسون از طریق مرشدش در فلسفه، امیل بوترو، ازطریق ژول لاشلیه، استاد بوترو، ازطریق حکیم مابعدالطبیعی اوایل قرن نوزدهم، من دو بیران، سرانجام به‌پاسکال می‌رسید. او نیز مانند پاسکال، «روح لطیف‌اندیش» را در مقابل «روح هندسه» قرار می‌داد و دیانت را بر پایه‌ای غیر عقلی توجیه می‌کرد. این توجیه سخت برای‌جوانان دهۀ ۱۹۰۰–۱۹۱۰ جذاب بود، اما چندان‌فاصله‌ای با ارتداد نداشت.

33) Chevalier, op. cit., p. 37.
34) Ibid., p. 55.

ضدیت جسورانهٔ برگسون با پوزیتیویسم نیز مانند بسیاری مواضع جدلی دیگر، از ترك مسلکی دیگر مایه می‌گرفت. برگسون در دبیرستان به ریاضیات عشق می‌ورزید و، چنانکه دیدیم، در دانشسرای عالی حتی در معرض بدگمانی بود که مکانیستی فکر می‌کند و حتی معتقد به‌اصالت ماده است. به‌هرحال، اینقدر مسلم است‌که به افسون هربرت‌اسپنسر که نخود هر آش بود گرفتار آمده بود[۳۵] (البته اگر اصولا بتوان از افسون متفکر بیروحی مثل اسپنسر سخن گفت). ولی روزی در سنین نزدیك به سی‌سالگی، در دوران تدریس در زادگاه پاسکال، کلرمون‌ـفران، هنگامی‌که پس از تشریح تعالیم زنون و مکتب الئایی برای دانش‌آموزان، مطابق معمول روزانه بعد از ظهر به قدم زدن مشغول بود، ناگهان کشفی که بعدها تمام فلسفه‌اش از آن برخاست، در روحش جرقه زد. برگسون پنجاه سال بعد عمر را صرف پیگیری نتایج بیشمار و پر پیچ و تاب همین یك بارقهٔ سادهٔ درك مستقیم کرد.

استدلال او از پارادکس[۳۶] معروف زنون دربارهٔ مسابقه بین آخیلئوس و لاك‌پشت آغاز می‌شد. حکیم زیرك دورهٔ پیش از سقراط، مسیر هر دو مسابقه‌دهنده را طوری به بخشهای کوچکتر و کوچکتر تقسیم کرده و این تقسیم را آنقدر ادامه‌داده بود تاسرانجام ثابت شود که آخیلئوس تیزپا ممکن نیست به‌لاك‌پشت برسد. البته‌نزد عقل‌سلیم محال بود چنین چیزی راست باشد و برگسون به‌همین جهت پی‌برد که این ادعای باطل به‌این دلیل هرگز به‌نحو قانع‌کننده رد نشده که شیوهٔ برخورد با آن همیشه غلط بوده است. از این سخن یك گام بیشتر تا تشکیك در بنیاد تفکر مکانیستی و عقلی، فاصله نبود. به موجب استدلال برگسون، عیب شیوهٔ برخورد یادشده این بود که حرکت را با مسافت و زمان را با مکان مشتبه می‌ساخت و اولی را به‌مقیاس دومی اندازه می‌گرفت. او معتقد بود که هیچ مقیاس و میزان مشترکی بین زمان و مکان نیست و علوم طبیعی و منطق معمولا فقط از مکان ـ یا همتای فلسفی آن، ماده ـ صحبت می‌کنند، نه از زمان به معنای پیوستگی و اتصالی که نفس به آن وجدان می‌یابد یا آن را تجربه می‌کند.

«زمان به معنای تجربهٔ [درونی]» را برگسون «دیمومت» اصطلاح کرده و در دو کتاب اول‌خویش ـ داده‌های بیواسطهٔ خودآگاهی (۱۸۸۹) و ماده و حافظه[۳۷] (۱۸۹۷) ـ

---

35) Bergson, *Pensée et mouvant*, p. 2.

۳۶) paradox غرض هرمسألهٔ منطقی است‌که در واقع مستلزم تناقض و، بنابراین، کاذب است اما این خصلت آن از نظر پنهان می‌ماند، یا هر مسأله‌ای که در آن از مقدمات صحیح نتایج متناقض بدست‌آید. زنون در طرح اینگونه مسائل بسیار زبردست بود.ـ م.

37) *Matter and Memory* [*Matière et mémoire*].

معنا و دلالتهای ضمنی آن را از نظر خودآگاهی آدمی، مورد تحلیل قرار داده است. برگسون مدعی بود که دیمومت را فقط با درون‌نگری یا مراقبه می‌توان حس کرد و فهمید ــ به‌سخن دیگر، برای فهم تجربهٔ انسانی به صورت کامل و فعلیت‌یافته ــ و نه‌مطابق معمول به‌صورت پاره‌های منفصل ــ باید در کل خودآگاهی خویش دقیق شد. این جریان دریافت توأم با همدلی[38] [یا دریافت از درون] عرفاً درون‌بینی یا شهود خوانده می‌شود. برگسون در نوشتهٔ خود، «مدخلی به مابعدالطبیعه»[39] که در ۱۹۰۳ منتشر شد و به‌طور فشرده سیر افکار او را تا آن زمان نشان می‌داد، جریان مذکور را چنین بیان کرده است:

دست‌کم یك واقعیت هست که همگی آن را از درون با درون‌بینی درمی‌یابیم، نه با تجزیه و تحلیل ساده، و آن شخصیت‌ماست در سیلان آن در طی زمان ــ همان «خود» ما که ثباتش [در این جریان] محفوظ می‌ماند. ممکن است با هیچ‌چیز دیگر عقلاً همدلی پیدا نکنیم، اما یقیناً با «خود» خویش همدلی داریم. ...

عقل ما... می‌تواند خویشتن را در درون... واقعیتی که [پیوسته] در تحرك است بگذارد و جهت آن را که دائماً در دگرگونی است اختیار کند؛ مختصر آنکه، می‌تواند به‌وسیلهٔ همان همدلی‌عقلی[40] که به‌آن درون‌بینی می‌گوییم، آن [واقعیت] را دریابد. این کار بسیار مشکل است. ذهن باید از [قواعد] خود تخلف کند، باید جهت عملیاتی را که عادتاً برای اندیشیدن انجام می‌دهد معکوس کند. ... اما بدین نحو به‌مفاهیم سیال[41] دست می‌یابد که می‌توانند واقعیت‌را در همهٔ پیچ و خمهایش پی‌بگیرند و حرکت حیات درونی چیزها را اختیار کنند.

بدین‌طریق این امکان حاصل می‌شود که شخص به جای‌اینکه مطابق معمول واقعیت را در قالب مقولات ثابت و پیش‌ساخته منجمد کند، باصطلاح سوار بر موج واقعیت شود و فیلسوف، گذشته از این، خواهد توانست به‌آنچه کانت و دیگران آن را غیرقابل‌حصول دانسته و ردکرده‌اند دست یابد ــ یعنی از جهان علوم‌طبیعی که با نمادها عمل می‌کند تعالی بجوید و از حد اینکه هر پدیدار را برحسب‌چیز دیگری فهم کند، بالاتر برود و به معرفت مطلق[42] برسد.[43]

---

۳۸) «همدلی» را در برابر sympathy بکار می‌بریم. (معنای لفظی آن همدردی است).ــم.

39) *An Introduction to Metaphysics* [*Introduction à la métaphysique*].

40) intellectual sympathy

41) fluid concepts

42) absolute knowledge

43) Ibid. *(Pensée et mouvant,* pp. 177-227).

زمان در دست برگسون به مفهومی ثبوتی یا محصل[۴۴] بدل شد و دیگر مانند گذشته صرفاً آن سرچشمهٔ «تغیر و فساد» نبود که شاعران و متفکران در جستجوی جاودانگی کوشیده بودند آن را از حرکت باز دارند. زمان اکنون وسیلهٔ آفرینندگی خودانگیخته شده بود. تطبیق این حس زمانی بر قلمرو ارزشها در زندگی و جامعه، تکلیفی بود که برگسون در دو کتاب آخرش ـ تکامل خلاق و دو سرچشمهٔ اخلاق و دین[۴۵] ـ پیشنهاد خود ساخت.

تکامل خلاق گرچه مایهٔ اشتهار برگسون شد، از نظر فکری به پای کتابهای پیشین او نمی‌رسید و اگر بخواهیم بی‌پرده سخن بگوییم، باید آن را قسمی خیالپروری شکوهمند در عالم زیست‌شناسی توصیف کنیم که بر پایهٔ مواضع فلسفی نویسنده در نوشته‌های سابق او، درون‌بینی یا شهود را مساوی غریزه در جهان جانوران قرار می‌داد و به وجود قسمی تکانهٔ حیاتی یا نشاط حیاتی قائل می‌شد که «خروشان و دمان پیوسته ... از مخزن عظیم حیات برون می‌جوشید». برگسون در این کتاب همچنین اعلام می‌کرد که «فلسفهٔ شهودی» باید «حیات‌جسم را ... به‌جایی که واقعاً باید باشد، یعنی به‌راه منتهی به حیات روح هدایت کند.» به نوشتهٔ او: «همهٔ موجودات زنده به یکدیگر پیوستگی دارند و همه با یك تکان عظیم به راه می‌افتند ... و بشریت سراسر ... سپاه کلانی است که در کنار ما و پیشاپیش ما و پشت سر ما با یورشی چیره‌گر که می‌تواند هر مقاومتی را درهم بشکند و بر سخت‌ترین موانع و شاید حتی بر مرگ فایق بیاید، چهارنعل در تاخت و تاز است.»[۴۶]

تکامل خلاق کتابی بود درگیر تکرار مطالب که معنا و هدف آن درست بدست نمی‌آمد. استدلالها مبتنی بود بر قیاسهایی فوق‌العاده سست با زیست‌شناسی و حتی جادوی کلام برگسون بزحمت می‌توانست نارساییهای منطقی کتاب را بپوشاند. اما فحوای سخن روشن بود. برگسون قبلا مسیر خویش را در جهت قسمی طرفداری ملایم و سطحی از ارزشهای روحی و اخلاقی «بالاتر» و بقاء نفس فردی تعیین‌کرده بود و همین موضع در

---

ترجمهٔ انگلیسی‌مجازهٔ
*An Introduction to Metaphysics*, trans. T.E. Hulme, new edition (New York, 1949), pp. 24, 50, 53.

44) positive concept

45) *The Two Sources of Morality and Religion* [*Les deux sources de la morale et de la religion*].

46) Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, Modern Library (New York; 1949), pp. 270, 293, 295.

اواخر عمر او را بسیار به معتقدات کاتولیکی نزدیک‌کرد و چیزی نمانده بودکه حتی باعث درآمدن او به مذهب کاتولیك شود.

اینکه برگسون تا چه حد در این جهت متحول شده بود، بیست‌وپنج سال بعد با انتشارکتاب دو سرچشمهٔ اخلاق و دین آشکار شد.[47] اما در آن اثنا نسل جوان به مسأله توجه پیداکرده بود. وقتی‌آخرین اثر عمدهٔ او پس از آن تأخیر طولانی سرانجام بچاپ رسید، معلوم شد شنوندگان پرشور و علاقه‌مند وی حق داشته‌اندکه پیام او را پیامی‌مذهبی تلقی‌کنند، وشتابزده از تالار سخنرانی به‌کلیسا بدوند وخود را به پای‌کشیشها بیندازند.[48] همچنین معلوم شد پگی هم حق داشته است‌که از برگسون در برابر منتقدان کاتولیك او دفاع می‌کرده است. پگی می‌گفت سعی در منع طلاب حوزه‌های علوم دینی از خواندن نوشته‌های برگسون کوشش بیفایده و حتی نقض غرض است، زیرا اگر آثار او را در فهرست رسمی‌کتب ممنوعه بگنجانند، کسی‌که از این کار سود خواهد برد هربرت اسپنسر است نه توماس آکویناس قدیس. پگی درمقام‌کسی‌که خود به مذهب کاتولیك درآمده‌بود، درست تشخیص می‌دادکه پذیرش استدلال برگسون که می‌خواست با علم جدید با حربهٔ خود آن روبرو شود، بهترین راه برای باز گردانیدن ایمان دینی به نسلی تغذیه‌شده از پوزیتیویسم یا مشرب تحصلی است. تشخیص او درست بودکه می‌گفت در بن اختلافات سطحی، «تشابهی عمیق بین... تعالیم مذهب [کاتولیك]... ونظریه‌های... راجع به حافظه‌و عادت وجود داردکه از پیروزیهای قطعی برگسون در عالم اندیشه است.»[49]

عاقبت در ۱۹۴۱، برگسون در بسترمرگ، اینگونه عقایدرا تأییدکرد. وصیتنامه‌اش نشان دادکه تنها چیزی‌که او را از کاتولیك شدن باز داشته است، حس همبستگی با همکیشان یهودیش تحت حکومت نازیها بوده است. اما با این حال، او وصیت کرده بودکه در ترحیمش، کشیشی کاتولیك مراسم دعا را بجاآورد.[50]

۴۷) رجوع کنید به فصل دهم.

۴۸) رجوع کنید به فصل نهم.

49) Charles Péguy, *Note conjointe* (Paris, 1935), pp. 116, 300-1.

آخرین اثر پگی شامل دو نوشتهٔ زیر است:

*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* and *Note conjointe sur M. Decartes et la philosophie cartésienne.*

نوشتهٔ اول در اصل در شمارهٔ ۲۶ آوریل ۱۹۱۴ کائیه دو لاکنزن چاپ شد و دومی هنگام مرگ‌نویسنده هنوز ناتمام بود.

50) Chevalier, op. cit., pp. XV-XVI.

برگسون برای دانشمند علوم اجتماعی یاحتی کسی که عموماً در اندیشه‌های اجتماعی تحقیق می‌کند، معمایی بزرگ بوجود می‌آورد. افکارش آمیزهٔ عجیبی از تخیل شاعرانه و نوعی منطق روشن خاص فرانسویهاست و راز قدرت اقناعی و مقبولیت جادویی آن، در همین امتزاج هنرمندانهٔ این دو عنصر با یکدیگر نهفته است. کاری که برگسون در اساس کرد این بود که بعضی حقایق بنیادی مربوط به سیر باطنی یا تجربهٔ درونی را که همیشه نزد دین‌ورزان عارف شناخته بود، در قالب واژگانی نیمه علمی مدون سازد.

سوای ویلیام جیمز، دیگر فیلسوفان سرشناس زمانه متفقاً با او مخالف بودند. جرج سانتایانا و برتراند راسل هر دو از او به سبب اینکه از استدلال صحیح ناتوان بوده‌است، انتقادکرده‌اند. ژولین بندا او را شیادی درعالم فکر و فیلسوفی اهل حس و عمل می‌دانست که محبوبیتش در محافل طبقات بالا، دلیل قباحت منظومهٔ اندیشه‌هایش بود. البته درهم شکستن فلسفهٔ برگسون از نظر منطقی ــ خواه منطق ارسطو و خواه منطق ریاضی ــ کارچندان دشواری نبود. خود او در دفاع از خویش نوشته است: «انتقاد از یك فلسفهٔ شهودی بقدری آسان است که همیشه مبتدیان را وسوسه خواهد کرد.»[51]

مطالعهٔ ما با منطق صوری سر و کار ندارد. از نظر ما پرسشی که بیشتر به موضوع ارتباط پیدا می‌کند، این است که آیا روش برگسون که بر شهود یا درون‌بینی بنا شده، می‌تواند در عمل موفقیتی داشته باشد که آن را توجیه کند؟ آیا یك فلسفهٔ «سیال» که هدفش ایجاد اتصال واقعی بین ذهن آدمی و حقایق خارجی است، می‌تواند چیزی به دانسته‌های ما بیفزاید که درفلسفه‌ای که سنتاً به ما رسیده ودر آن بین دومقولهٔ وجود خارجی وصورت ذهنی فرق گذاشته می‌شود، یافت نشود؟ اینجاست که ردیهٔ بندا درست به هدف می‌خورد. او ادعا داشت که درون‌بینی نمی‌تواند چیزی از خود بیفزاید و می‌گفت اگر برگسونیسم هم بخواهد، مانند هر نظریهٔ عرفانی دیگر، به اصل ومبدأ خویش وفادار بماند، «منطقاً فقط باید به نعره‌های شوق یا سلب و تنزیه[52] بسنده کند.»[53] بندا معتقد بود که برگسونیسم هیچ چیزرا نمی‌تواند تبیین کند وبرگسون درست به‌همین دلیل که خواسته به تبیین افکارخویش بپردازد، مانند دشمنانش پیرو «تعقل» شده است.

اما پیش‌ازآنکه سخن بندا را تصدیق کنیم، به‌حکم انصاف باید بیفزاییم که برگسون

51) Bergson, «Introduction», *Pensée et mouvant*, p. 33.
52) negation
53) Niess, op. cit., p. 117.

وجداناً معتقد بود که چیز جدیدی کشف کرده است و آنچه می‌گوید تکرار محض گفته‌های همیشگی عرفا در قالب واژگان علمی نیست. او خود خاطرنشان ساخته است که پیش از برگزیدن واژهٔ «درون‌بینی» مدتها دودل بود، زیرا فیلسوفان رمانتیك آلمانی این اصطلاح را به معنایی از بیخ و بن مخالف با عقل بکار برده بودند و این معنا یکسره با آنچه وی اراده می‌کرد مغایرت داشت. برگسون توضیح داده است که «درون‌بینی» به معنای مراد او نه تنها به منزلهٔ نفی عقل نیست، بلکه مشابه و مکمل آن است؛ و وی نه تنها فلسفهٔ ضدعلمی دیگری به پیروی از سنت رمانتیسم به بازار نیاورده، بلکه علم را به درجه‌ای بالا برده است که‌حتی پوزیتیویسم هم نبرده‌بود.[۵۴] شارحان برگسون نیز این‌دفاع‌را تکرارکرده‌اند. به نظر ایشان، برگسون تنها به‌این دلیل بر محسنات درون‌بینی پافشاری کرده است که‌عصر پیش از او یکسره دل درگرو عقل نهاده بود. بنابراین، اجتناب‌ناپذیر بود که «قسمی عدم تعادل... درآثار او پدیدار شود.» اما حال‌که این تعادل دوباره برقرار شده است، درون‌بینی برگسون را می‌توان به صورت حقیقی آن دید ــ یعنی «نه به صورت ضد تعقلی، بلکه فوق تعقلی ــ به صورتی که بار تعقل را ازدوش ما برنمی‌دارد، بلکه تعقل را تکمیل می‌کند و با تکمیل‌کردن‌آن، فرض را بر وجودآن قرار می‌دهد.»[۵۵]

این همان معنایی است که سورل و پگی از واژهٔ «درون‌بینی» اراده می‌کردند. پگی براین نظر بودکه‌کامیابی درخشان برگسون دراین‌بوده‌که به‌لشکر فیلسوفان تعقلی ملانقطی یورش برده است و «با یك مانور ناپلئونی خواسته اول به قلب خصم نفوذکند و سپس هر جا دشمن پدیدار شد، جزء‌بجزء او را در هم بشکند.»[۵۶] پگی عقیده داشت‌که بدین‌سان با روش برگسون، امکان همه نوع کاربرد برای درون‌بینی بوجود می‌آید. سورل انتظارهای خویش را آشکارتر بیان‌کرده است وبا استناد به قطعه‌ای درکتاب تکامل خلاق که‌برگسون درآن می‌گوید منطق بشر از این مایه می‌گیردکه‌آدمی «صانع و سازنده به دنیا می‌آید»، «همانندیهای... جالب نظر» برگسونیسم را با مادیت تاریخی یادآور شده است. به نظر سورل، چیزی که‌این مشابهتها را چشمگیرتر می‌کند این‌است‌که نویسندهٔ تکامل خلاق‌هنوز با آثار مارکس آشنا نبوده است؛ به این جهت همه باید از برگسون سپاسگزار باشیم که «کوشیده این نکته‌را به معاصران ما بفهماندکه باید طرز فکر خویش‌را با شرایط انقلابی

54) Bergson, op. cit., pp. 25, 71.
55) Chevalier, op. cit., pp. 303, 305; Husson, op. cit., pp. 12, 214, 224-5.
56) Péguy, op. cit., pp. 20, 93, 270.

حیاتشان منطبق سازند.»[۵۷]

مختصر آنکه سورل اندیشه‌های برگسون را مؤید این ادعای خود یافته است که ظهور یك جامعهٔ نو برپایهٔ فنون جدید وشرایط تازهٔ حاکم برکار، اجتناب‌ناپذیر است.ولی او عاقبت از برگسون هم مانند همهٔ کسانی که به ایشان اقتدا کرده بود، دلسرد شد.[۵۸] دیری از انتشار تکامل خلاق نگذشته بود که سورل ابراز امیدواری کرد که نویسندهٔ آن کتاب فلسفهٔ خویش را به جای علوم طبیعی، بر «نهضتهای اجتماعی بزرگ» تطبیق دهد. اما پس ازچند سال،خود ناگزیر اذعان کرد که برگسون پند اورا نپذیرفته و، به‌عوض، به‌بزرگترین کامیابیها درقلمرو دیانت دست یافته‌است.[۵۹] عاقبت سورل به‌این نتیجهٔ خلاف انتظار رسید که برگسونیسم خصلت خاص خودرا بیش از هر چیز مرهون «برخی تأثیرات ازموسیقی» است. «ممکن است از اینکه به نسبتهای خانوادگی موجود میان موسیقی و فلسفهٔ برگسون اشاره می‌کنیم، تردیدهای عمیق دربارهٔ بقای آن فلسفه ایجاد شود. اما بعید بنظر می‌رسد که فلسفهٔ مذکور چنانکه دشمنانش ادعا می‌کنند، هوسی همه‌گیر و زودگذر باشد و بس. محتملتر این است که اهمیتش حفظ شود، منتها صرفاً به عنوان مرحله‌ای انتقالی.»[۶۰]

بدین ترتیب، بلندپایه‌ترین مرید برگسون سرانجام به‌جایی رسید که ناگزیر اذعان کرد کارهای استادش هیچ‌کاربرد سودمندی در علم نظری جامعه پیدا نکرده است و برگسونیسم جز منزلی در راه به سوی اصالت عمل جیمز چیزی نبوده است. سورل درست تشخیص داده بود که فلسفهٔ برگسون فقط «به عنوان مرحله‌ای انتقالی» دارای اهمیت است. پس از انتشار تکامل خلاق، باگذشت سالها سورل رفته رفته به‌این نتیجه رسید که هیچ‌چیز سازنده از فلسفهٔ برگسون پدید نخواهدآمد. در ۱۹۱۴، پگی چشم از جهان فرو بست. تنهاچیزی که از او در ستایش و بزرگداشت استاد به یادگار ماند، مجموعه‌ای از یادداشتها و پیشنهادهای پراکنده بود. دیگر پیروان برگسون که جوانتر از پگی و بسیار جوانتر از سورل بودند،کم کم دست به کار استفاده از نظریات استاد در سیاستهای ارتجاعی شدند ــ سیاستهایی که برگسون چون‌طرفدار دموکراسی بود، به هیچ‌وجه نمی‌پسندید.[۶۱] دردورهٔ

57) Bergson, *Creative Evolution*, pp. 152-5; Georges Sorel, «Critique de *L'Evolution créatrice*», *De L'Utilité du pragmatisme* (Paris, 1921), pp. 393, 916.

۵۸) رجوع کنید به فصل پنجم.

59) Pierre Andreu: «Bergson et Sorel», *Les Etudes bergsoniennes*, III (Paris, 1952), pp. 48, 50.

60) Sorel, «Critique», pp. 449, 451.

۶۱) رجوع کنید به فصل نهم در همین کتاب.

منتهی به پایان جنگ جهانی اول، مدعیان پیروی از برگسون، علاوه بر طریق تعالی‌روحی ومعنوی در درون جامعهٔ آزاد که او خود بعدها در آخرین کتابش به هواداری از آن برخاسته بود، همهٔ دیگر راههای ممکن را نیز پیمودند.

موضع‌گیری نهایی سورل به طرفداری از ویلیام جیمز به جای برگسون، کاری جز تبعیت ازمنطق موقعیت نبود. تا جایی که برگسونیسم به‌جهت تأکید برخصلت سیال واقعیت، براستی در مطالعهٔ جامعه امکان کاربرد داشت، ممکن بود معادل فلسفهٔ اصالت عمل محسوب شود. ولی در این زمینه جیمز متفکر روشن‌بین‌تری بود و، برخلاف برگسون، زیاده‌روی نمی‌کرد ومدعی معرفت «مطلق» نبود ویقیناً حتی تصور چنین چیزی به نظرش بسیارعجیب می‌رسید. بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی هم اصولاً به چیزی که توجه نداشتند، امور مطلق بود.

اما دست‌کم دو مسیر دیگر نیز بود که امکان داشت از فلسفهٔ برگسون به عنوان منزلی موقت در پیمودن آنها استفاده کرد. تأکید بر دیمومت وتکیه برناهمسازی بنیادی بین‌روش علوم طبیعی و روش همدلی شهودی یا فهم درونی،[62] مستقیماً به مسألهٔ شناخت در تاریخ می‌انجامید. آنچه آلمانیها به آن «تفهم» یا «درون فهمی» [Verstehen] نام داده بودند و کروچه آن را «بارقهٔ» فهم تاریخی می‌خواند، در مابعدالطبیعهٔ برگسون مخمر بود.[63] اما کمتر کسی ازمورخان یا پژوهندگان اجتماعی مایل بود ازطریق برگسون به‌آن هدف‌برسد. همچنین امکان داشت بستگی منطقی حتی نزدیکتری بین عقاید برگسون و نظریهٔ روانکاوی فروید مشاهده‌کرد. آنچه‌را برگسون لایه‌های ژرفتر خودآگاهی نامیده بود که منطق بعد و مکان وعدد در آن مصداق نداشت، فروید به‌وجه دقیقتر، ضمیر ناخودآگاه اصطلاح می‌کرد. او با این کار، به‌گشودن قلمروی ازمعرفت کامیاب شد که برگسون فقط توانسته بود از درز در به‌آن بنگرد. درك تازه از حافظه و عادت که یگی آن را یکی از «پیروزیهای قطعی» برگسون خوانده بود، در حقیقت فقط نگاه سریعی از دور بود. پیروزی واقعی نصیب فروید شد.

با وجود همانندیهای چشمگیر بین نظریات برگسون و فروید، هیچ نسبت و پیوند طبیعی میان آنها نیست. راست است که برگسون دردومین کتاب خود، ماده‌وحافظه، بعضی چیزها دربارهٔ زوال‌ناپذیری خاطره‌ها گفته بود وفروید دوسال بعد همان مطالب را به طرز

62) inner understanding

۶۳) رجوع کنید به فصلهای ششم و هشتم.

منظمتر وروشمندتر درکتاب تعبیر رؤیا پرورانده بود. اما این‌واقعه را جز به تصادفی جالب نظر و نشانی از وجود تصوری معین «در جو» آن روزگار نمی‌توان تعبیر کرد. فروید از هیچ جهت مدیون برگسون نبود و برگسون ظاهراً پس از جنگ جهانی اول از کارهای فروید مطلع‌شد. اما دراین مدت هردو تقریباً به یك موضوع توجه داشتند ونظریات‌خویش را دربارهٔ‌حافظهٔ ناخودآگاه، در نتیجهٔ بررسی علمی‌آفازی[۶۴] یا بندآمدن‌زبان حاصل‌کرده بودند و هر دو از راه فیزیولوژی، تصوری غیر مادی از خودآگاهی‌آدمی بدست آورده بودند. برگسون در اواخر عمر نوشت: «تصور ما از حفظ تمامی گذشته... به طور روزافزون با تودهٔ عظیم آزمایشهای پیروان فروید، از نظر تجربی ثابت می‌شود.»[۶۵]

وقتی در ۱۹۳۴ این جمله‌ها انتشار می‌یافت، نام فروید جاودان شده بود وبرگسون تقریباً دربوتهٔ فراموشی رفته بود. کسی او را ازپیشینیان هم درتاریخ روانکاوی نمی‌شمرد.

## III ـ شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعهٔ زیگموند فروید

«پس بالاخره‌آیا فروید فیلسوف بود؟ بلی، بود اما خودش خبر نداشت.» اگون فریدل‌که این لطیفه از اوست، استثنائاً این دفعه درست می‌گفت.[۶۶]

فروید همانطورکه دربارهٔ جامعه فلسفه‌ای منسجم داشت، صاحب قسمی فلسفهٔ اولی و شناخت‌شناسی هم بودکه در افکارش سرشته شده بود و آشکار نبود. نظریهٔ اجتماعی او از طریق‌گریزهایی‌که می‌زند، و به صورت اصولی‌که مسلم می‌شمارد ولی هرگز تصریح نمی‌کند، درسراسرآثارش پراکنده است. فلسفه‌اش هم همین‌طور است. اوگاهی به‌نظریات فلسفی خویش‌کنایه می‌زند ولی هیچ‌گاه به توضیح کامل آنها نمی‌پردازد. فلسفه‌ای راکه دارد از بدیهیات می‌شمرد و به کارهای تجربی خود ادامه می‌دهد. هدف مطالعهٔ ما بیرون کشیدن این‌کنایات فلسفی از تودهٔ نوشته‌های فروید و مرتب‌کردن آنها برحسب توالی منطقی و ارتباط دادنشان به کارهای معاصران اوست، نه بحث دربارهٔ روشهای بالینی روانکاوی. باید بار دیگر تأکیدکنم‌که آنچه می‌نویسم تاریخ سیر اندیشه‌هاست نه تاریخ روانشناسی. ترتیب‌کار را در شرحی‌که اکنون می‌آید معکوس کرده‌ام: نوآوریهای‌انقلابی

64) aphasia
65) Bergson, «Introduction», *Pensée et mouvant*, p. 81.
66) Egon Friedell, op. cit., III, 479.

در روشهای بالینی که فروید از طریق آنها تقدم ضمیر ناخودآگاه را مسجل کرد، در پس صحنه خواهند ماند؛ در جلو صحنه پیش‌فرضها خواهند آمد و قضایایی که فرع برقضایای اصلی است ولی فروید چون مجال نداشت، هرگز به پروراندن آنها کامیاب نشد.

زیگموند فروید به عنوان فردی یهودی که در خانواده‌ای آلمانی‌زبان در ایالت موراویا در چکوسلواکی به دنیا آمده بود، از اول هویت روشن نداشت. چهار ساله بود که با خانواده‌اش به وین نقل مکان کرد و تقریباً سراسر دوران بزرگسالی را در آن شهر به خواندن پزشکی و طبابت گذرانید. تابعیت اتریشی داشت ولی وطن معنویش انگلستان بود. به‌عبارت دقیقتر، «عقل و هوشش در سراسر عمر آزادانه شناور ماند... کسی که بدینگونه برتر از ملیت و فراسوی طبقات و بیرون از زمان باشد، می‌تواند همه‌چیز را بداند و همه چیز را ببیند و همه‌چیز را بگوید.»[۶۷]

اما روشن بود که هر قدرهم اندیشهٔ فروید بخواهد همه‌گیر شود، ناگزیر باید به استعدادهای ذهنی و تجربه‌های اولیهٔ او مقید بماند. فروید خود مبدع و مبتکر ابزارهایی بود که به‌زندگینامه‌نویسانش امکان‌داد بصیرتها ومحدودیتهای او را تبیین کنند. درکودکی، بستگیش به مادر به‌طور غیر عادی شدید بود. مناسبات نامتعارفی که در خانواده‌اش وجود داشت و موجب تداخل و آمیختگی نقشهای افراد نسلهای مختلف با یکدیگر می‌شد، توجه او را به اهمیت کشش و پرخاشگری جنسی در روابط والدین و فرزند جلب کرد. روش خودکاوی به وی آموخت که برای پی‌بردن به علل دلبستگیهایش در بزرگسالی، به ایام طفولیتش مراجعه کند. در نتیجه، فروید دریافت که تکاپویش در پی دانش علمی، از شوق دوران شیرخوارگیش به‌فهمیدن مسائل جنسی سرچشمه‌می گیرد. بعدها او به‌این حکم کلیت داد. در یکی از دل‌انگیزترین کتابهایش ــ که خودش گفته «تنها چیز قشنگی است که تاکنون نوشته‌ام»ــ و موضوعش لئوناردو داوینچی است، فروید جسارت را به جایی رسانید که نتایجی را که از درون‌نگری شخصی بدست آورده بود، به آن شخصیت بزرگ تاریخی تسری داد. این کتاب نخستین زندگینامه‌ای است که به روش روانکاوی نگاشته شده است و فروید در آن بر پایهٔ ضعیفترین شواهد، کلید فهم زندگی و آثار لئوناردو را همجنس‌گرایی بالقوه وپنهان در اومعرفی می کند که پژوهش‌علمی و آفرینش هنری صورت‌تلطیف‌

---

67) Richard L. Schoenwald: *Freud: The Man and His Mind, 1856-1956* (New York, 1956) p. 80.

شدهٔ آن بوده است.[۶۸]

فروید برخی اصول را مسلم انگاشته کـه هنوز نیمه شناخته است. لئوناردو نـوشتهٔ خوبی است که تحلیل این اصول را از آنجا آغاز کنیم. در آن کتاب بوضوح می‌بینیم که فروید در میانسالی خود را همانند لئوناردو دیده‌است ـ همچنانکه در کهنسالی خویشتن را با تصویر ذهنی خویش از موسی منطبق می‌دید. گرایشهای «نر ماده»[۶۹] ای را که او درخود تشخیص داده بود بـا درکی توأم با همدلی به نقاش فلورانسی نسبت می‌داد و بر اساس آنچه در بیمارانش دیده بود به کلیهٔ افراد بشر تعمیم می‌بخشید. از آن مهمتر اینکه توجه خاص وی به آرزوهای متضاد لئوناردو، منعکس کنندهٔ تصویر دو قطبی خودش از عالم بود که آن‌هم یادگاری از قدیمترین ایام کودکیش بود. ده سال پیش از نگـارش لئوناردو، فروید نوشته بود: «دوستیها و دشمنیهای من با معاصرانم هر دو بـه مناسباتم در کودکی با یکی از بستگانم برمی‌گشت که یك سال از من بزرگتر بود ... عواطفم همیشه مرا وا داشته که دوستی یکدل و دشمنی منفور داشته باشم و همواره توانسته‌ام هر دو را از نو برای‌خود بوجود بیاورم.»[۷۰]

در کودکی، دوست و دشمن هر دو در یك نفر جمع شده بودند. اینگونه تعارضات در اوایل زندگی، بعدها منشأ طبیعی قسمی تفکر دو قطبی در فروید شد به نحوی‌کـه او تا آخر عمر همه چیز را برحسب دوگانگی اضداد بیان می‌کرد. دوستانش بشوخی می‌گفتند که او هرگز یاد نگرفته بالاتر از عدد دو بشمرد. برای فهم‌اینکه چه‌چیز او را به‌خلاقیت سوق می‌داد، باید این تفکر دو قطبی بحساب گرفته شود. فروید نیز مانند لئوناردو «میان دوانگیزهٔ متنازع گرفتار بود: یکی عشق شورانگیز به‌دانش علمی و دیگری عشق‌شورانگیز به‌آفرینش کارهای هنری» و در سراسر عمر، هم دانشمند بود هم‌هنرمند ـ تا اینکه سرانجام

---

68) Jones, op. cit., II, 432-4; S. Freud, *Leonardo (Schriften zur angewandten Seelen Kunde*, Heft 7)

ترجمهٔ انگلیسی «لئوناردو»:

*Leonardo da Vinci:; A Study in Psychosexuality*, trans. A.A. Brill, Modern Library (New York, 1947).

69) androgynous tendencies.

70) S. Freud, *Die Traumdeutung* (Leipzig and Vienna, 1899).

ترجمهٔ انگلیسی از روی چاپ هشتم:

*The Interpretation of Dreams*, trans. James Strachey. *(The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, IV, V) (London, 1953), V, 483.

گرایش هنری بر گرایش علمی چیره شد. درکودکی این دو انگیزه درهم آمیخته بودند و عطش درك و فهم، همه چیز را در بر می‌گرفت. اما از بدو بلوغ، فروید خود را مجبور به تمرکز روی مسائل علوم دقیق کرد. چنانکه خود توضیح داده است: «در جوانی کششی شدید بــه نظریه‌پردازی در خود احساس می‌کردم اما بیرحمانه آن را مهار می‌کــردم.» بازگشت فروید به‌آنچه از اول به آن دلبستگی داشت ــ یعنی تاریخ فرهنگ و «این‌مسألهٔ بزرگ که آدمی چگونه‌چنان شد که هست» ــ بسیار تدریجی بود تا اینکه سرانجام در واپسین سالهای زندگی کار به‌جایی رسید که او حتی اشتغال خویش به حرفهٔ پزشکی را هم صرفاً راه دور و درازی برای رسیدن به آن مقصود تلقی می‌کرد. «هستند کسانی که بقدری به مسائل انتزاعی و نظری علاقه‌مندند که می‌ترسند مغلوب این تمایل خویش شوند و احساس می‌کنند باید با مطالعهٔ داده‌های مشخص علمی آن گرایش را مهار و خنثی کنند. فروید شاید یکی از چنین کسان بود.»[۷۱]

از یك نظر حق با فروید بود که عقیده داشت باید این کشش به سوی خیالپردازی را به هر قیمت مهار کند. «تمایلی رمـانتیك در او وجود داشت ... حسی در بـارهٔ اهمیت تکانه‌ها و فراز و نشیب زندگی وقدرت نمادها و راههای بیشتر شاعرانه تا عاقلانه به‌سوی معرفت و دربارهٔ احساس بیگـانگی فرهنگی شاعر.» درکی کـه از گیر و دارها و فراز و نشیبها داشت، او را به سوی شکسپیر و یونانیان کشانید. محور نظریاتش حکایتی است که از نمایشنامهٔ اودیپ اثر سوفوکل گـرفته است. «آنچه سرگذشت پژوهیهای[۷۲] فروید را ممتاز می‌کند، درك او از تراژدی بشر و حتمیت سرنوشت غم‌انگیز آدمی است.» او حتی نظریهٔ روانکاوی را هم صحنهٔ گیر و دارکرده است:

اشخاص داستان همه از زندگی اقتباس شده‌اند: «نهاد»[۷۳] کور است و لذت‌پرست؛ «ابرمن»[۷۴] خشکه مقدس است وکیفرجو؛ «من»[۷۵] برای حفظ موجودیت خویش در

71) Jones, op. cit., I, pp. 27-9; II, pp. 320, 422, 432.

72) case histories

۷۳) id (در لاتین به معنای ضمیر اشارهٔ «آن»). به‌موجب نظریهٔ فروید، بخش آغازین و بنیادی دستگاه‌روانی که صرفـاً بر پایهٔ لذت‌جویی و پرهیز از درد و نـاخوشی عمل می‌کند و منشأ انرژی روانـی است و بخشهای بالاتر روان («من» و «ابرمن») در آن ریشه دارند. به تعبیر قدما می‌توان گفت همان نفس‌اماره است.ــم.

۷۴) super-ego. بخشی از دستگاه روانی‌که جزئاً خودآگاه و جزئاً ناخودآگاه است و در نتیجهٔ درون‌فکنی و به باطن‌بـردن پندها و تهدیدها و هشدارهـا و مجازاتهای والدیـن و معلمان و دیگـر مراجع برپایهٔ «من» بوجود می‌آید و قواعد اخلاقی و اجتماعی را در خود جمع می‌کند. «ابـرمن» در تشکل منش فردی نقش‌عمده دارد و به «من» یاری می‌دهدکه در برابر تمنیات «نهاد» ایستادگی‌کند و، به تعبیر ساده و غیر علمی، همان وجدان اخلاقی است.ــم.

۷۵) ego. در روانکاوی، بخش عمدتاً خودآگاه شخصیت که در نتیجهٔ رویارویی بـا حقایق خارجی از «نهاد»

نبرد است و نیروی دیگران را به‌خدمت خویش می‌گمارد. داستان، داستانی پر کشمکش است که با اقتصاد و ایجاز پرداخته شده است. «من» به حیله و چاره‌گری، ساز و کارهایی مانند انکار و فرافکنی[۷۶] برای مقابله با خواهشهای خودسرانهٔ «نهاد» درست می‌کند. بین بازیگران تعادل برقرار می‌شود و این تعادل همان منش[۷۷] و «نوروز»[۷۸] یا روان نژندی است.[۷۹]

رگهٔ «زودباوری» فروید که حتی مساعدترین شارحان آثارش نیز سکوت را دربارهٔ آن شکسته‌اند، از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. «او حاضر بود حتی نامحتملترین ومستبعدترین امور را نیز باور کند، زیرا همانگونه که هراکلیتوس قرنها پیش گفته بود، این کار را تنها راه کشف حقایق جدید می‌دانست.» درست کردن فهرستی از شیفتگیهای پیاپی فروید، کار دشواری نیست. در اوایل کار هنگام اشتغال به پژوهشهای پزشکی، سخت طرفدار آثار درمانی کوکائین بود ـ اشتباهی که چیزی نمانده بود به آینده‌اش لطمهٔ جبران‌ناپذیر بزند. سپس با ویلهلم فلیس دوست‌شد. وقتی امروز به گذشته می‌نگریم، باورمان نمی‌شود که‌فروید به این سادگی گفته‌های این روشنفکر خل‌وضع را باورکرده و از لحاظ فکری به‌او متکی شده باشد که خیالبافیهایش از معنای اعداد آغاز می‌شد و به التهاب نسج بینی می‌رسید. و باز می‌بینیم در همین دوره، فروید خیالپردازیهای بیمارانش را دربارهٔ فریب‌خوردن‌از نزدیکان و محارم در کودکی، جدی می‌گیرد و حتی پس از تصحیح این اشتباه و پی‌بردن‌به اینکه چنین فریب‌خوردگیهای خیالی صرفاً «واقعیت روانی» [و وجود ذهنی] داشته‌اند، هنوز مخیلهٔ خویش را از جولان باز نمی‌دارد.[۸۰] سپس فروید نظریهٔ عقدهٔ اودیپ[۸۱] را در کتاب تعبیر رؤیا صورت بندی کرد که بیگمان یکی از درخشانترین کشفها در تاریخ فکر بشر است. منتها او هرگز پس از اینکه به کشفی نایل می‌شد، تنها به این قناعت نمی‌کرد که

---

→ زاییده می‌شود و بین‌خواهشهای «نهاد» و خواستهای «ابرمن» و واقعیات روزانهٔ جهان‌برون میانجیگری می‌کند تا تعادل روانی محفوظ بماند.ـ م.

۷۶) projection. قیاس به نفس. نسبت دادن اندیشه‌ها و عواطف خود به دیگران برای آسودن از احساس گنهکاری و مسؤولیت.ـ م.

77) character

78) neurosis

79) Jerome S. Bruner: «Freud and the Image of Man», *Partisan Review*, XXIII (Summer 1956), 343, 346.

80) Jones, op. cit., I, 265-7, 287; II, 430.

81) Oedipus complex

آنچه را یافته بود پایه‌ای برای پژوهشهای آینده تلقی کند، بلکه‌می‌خواست یافته‌های خویش را کلید هر معمایی در روانشناسی قرار دهد.

به‌این سبب، عقدهٔ اودیپ میدان نبرد جامعه‌شناسان و مردم شناسان و روانشناسان نظری با فروید بر سر نظریه‌های او شده است.

[نظریهٔ عقدهٔ اودیپ] نخست بدون رجوع به متن اجتماعی و فرهنگی صورت بندی شد. البته این کار طبیعی بود، زیرا روانکاوی به عنوان یکی از فنون درمانی برپایهٔ مشاهدات بالینی بوجود آمده بود. اما بعد [آن نظریه] گسترش داده شد تا عموماً روان‌نژندیها را تبیین کند و سپس به صورت نظریه‌ای دربارهٔ فرایندهای روانی به‌طور کلی درآمد و عاقبت به منظومه یا دستگاهی مبدل گشت که می‌بایست علل تقریباً هر پدیداری را در عالم تن و روان و جامعه و فرهنگ آشکار نماید.

پس عجب نیست که حتی آن جماعت از دانشمندان علوم اجتماعی که تحت تأثیر کارهای فروید واقع شده‌بودند، ادعاهای او را «گزاف» می‌دانستند و پیشنهاد می‌کردند که «بعضی از صورت‌بندیها» کمی «انعطاف‌پذیرتر» شود.[۸۲] اما فروید به اینگونه «رقیق سازی» نظریاتش تمایلی نداشت، زیرا به رغم زودباوری، لجوج و یکدنده هم بود. بنابراین، به جای اینکه نظریهٔ عقیدهٔ اودیپ را تعدیل و بدینوسیله قابل قبولتر کند، با افزودن داستان «اردوی آغازین»[۸۳] ــ یعنی همدست شدن پسران برای کشتن پدر و خوردن گوشت تن او که شرح آن نخست در ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ در کتاب توتم و تابو آمده‌است و گونه‌ای خیالپردازی عظیم در زمینهٔ مردم‌شناسی است ــ کار را «بدتر» از پیش کرد. نظریهٔ پر شاخ و برگ فروید دربارهٔ جامعه، برپایهٔ این گمان‌ورزی بنا شده است.

آیا «اردوی آغازین» و «جنایت آغازین» صرفاً جنبهٔ مجاز دارد یا حقیقتی تاریخی است؟ جان مطلب دربارهٔ فلسفهٔ نهفته در افکار فروید، با همین پرسش مطرح می‌شود. امروز بیشتر پیروان فروید «فقط ارزشی نمادی برای این گمان‌ورزی مردم شناسانهٔ» استاد قائلند.[۸۴] اما [اگر فروید بود] به اینگونه پیروی نیم‌بند راضی نمی‌شد. او تا آخر اصرار داشت که

82) Bronislaw Malinowski: *Sex and Repression in Savage Society*, Meridian edition. (New York, 1955), pp. 77, 123.
83) primal horde

۸۴) رجوع کنید از جمله به‌کتاب زیر:

Herbert Marcuse: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, 1955). p. 60.

آنچه نوشته شرح رویدادی تاریخی است که بارها تکرار شده و مستنبط از شواهد انکارناپذیر است و به‌هیچ‌وجه اهمیت نمی‌داد که چنین ادعایی مستلزم به‌ارث بردن خاطره‌هاست به وجهی‌که به افکار یونگ دربارهٔ «ضمیر ناخودآگاه جمعی»[۸۵] شباهت خطرناك پیدا می‌کند.[۸۶] فروید نظرش را گفته بود و حاضر به عدول از آن نبود. برای اینکه گریبان خویش را از قید داده‌های بالینی و تجربی برهاند جنگیده بود و نمی‌خواست دوباره به قید و بند گذشته بازگردد و به هیچ‌رو اهمیت نمی‌داد که گمان‌ورزیهای دور و درازش او را در ردیف کسانی مانند یونگ واشپنگلر و دیگر آفرینندگان تمثیلهای فراگیر تاریخی قرار دهد.[۸۷]

هدف نهایی فروید این‌بود که نوعی نظم جانشین بی‌نظامی و پریشان‌عنصری واقعیت کند. در آغاز، او مقصودی بنسبت کوچك و محدود را دنبال می‌کرد و فقط می‌خواست ضمیر ناخودآگاه آدمی را درك کند. نظریات فروید در این محدوده امروز از قبول عام برخوردار است. آنچه پژوهندگان بعدی را به شگفت‌آورده و حیران کرده، بلندپروازیهای فکری پر دامنهٔ او و به سبك افلاطون و هگل و منظومه‌سازان بزرگ گذشته است. فروید ظاهراً پیرو طریقهٔ تجربی بود و به روشهای دقیق علوم طبیعی ایمان داشت، اما باطناً در آرزوی قسمی مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی بسر می‌برد که آخرین معمای هستی آدمی را نیز به نحو یکپارچه و منسجم تبیین کند. هرچه سنش بالاتر می‌رفت، در اعتقاد به دو تمثیل عقدهٔ اودیپ و جنایت‌آغازین جازمتر می‌شد تا سرانجام درآخرین کتابش، تصویری را که سی سال از خویشتن در ذهن پرورانده بود، بــه صورت شارع بزرگی چون موسی آشکار کرد.

---

85) collective unconscious.

۸۶) رجوع کنید به:

S. Freud: *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones, Vintage edition (New York, 1955). pp. 71, 127.

متن کامل این‌کتاب نخست در۱۹۳۹ در لندن منتشر شد. پیشتر دو بخش اول‌آن در نشریهٔ زیر به‌آلمانی به چاپ رسیده‌بود.

*Imago*, XXIII [Haft 1 and 3, 1937].

رجوع کنید همچنین به:

Jones, op. cit., III, 313.

۸۷) رجوع کنید به فصل نهم در همین‌کتاب.

برای بررسی شناخت‌شناسی فروید نیز همچنانکه درمورد مابعدالطبیعهٔ او عمل کردیم باز باید به گذشته برگردیم و به او در اصل به عنوان دانشمندی دقیق و پرکار بنگریم که هدفی محدود را دنبال می‌کرد. فروید چنین تصویری نیز از خویشتن داشت و هرگز آن را رها نکرد. اصول موضوعهٔ او در شناخت‌شناسی، لااقل به صورت تصریحی، همان اصولی بود که هر پژوهندهٔ علمی در قرن نوزدهم مسلم می‌شمرد.

نظریات فروید در پاسخ به نیازهای علوم بکاربسته بوجود آمد و یقیناً ژرژ سورل [اگر خبر داشت] بسیار این شیوهٔ تکوین را می‌پسندید. اکتشافات نظری فروید محصول فرعی کارهای بالینی او بود، مانند فن تداعی آزاد[88] که بتدریج در فاصلهٔ سالهای ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۵ بوجود آمد و خودکاوی[89] او که از ۱۸۹۷ آغاز شد و دو سال بعد به انتشار تعبیر رؤیا انجامید. شالودهٔ بنایی که فروید در عالم نظریات برپا داشته، همیشه همین کتاب بوده است. محور مدعیات وی در این نوشته این بود که «تعبیر رؤیا شاهراهی است که ما را به شناخت فعالیتهای ناخودآگاه ذهن می‌رساند». این مدعا همواره بعدها سنگر اصلی فروید باقی ماند و او نه هرگز دربارهٔ آن شبهه‌ای روا داشت و نه در برابر حملهٔ دیگران از آن عقب نشست. در مقدمهٔ دومین چاپ کتاب، چنین آمده است: «در طول سالهای درازی که دربارهٔ مسائل مربوط به روان نژندی کار می‌کردم، بسیار روی می‌داد که دچار تردید می‌شدم و گاهی اعتقاد راسخم به سستی می‌گرایید. در چنین اوقات چیزی که همیشه مرا دوباره مطمئن می‌ساخت، کتاب تعبیر رؤیا بود.» بیست سال بعد، فروید در ادامهٔ این سخن افزود: «اینچنین بینشی تنها یکبار در زندگی نصیب انسان می‌شود.»[90]

آیا فروید پیرو مذهب تحصلی و پوزیتیویست بود؟ مسلم اینکه او هرگز در واقعیت جهان بیرون شك نکرد و هیچ‌گاه به نظرورزی دربارهٔ سرشت آن واقعیت علاقه‌ای نشان نداد. «وقتی دورهٔ آموزش را بپایان رسانید، به‌کلیت قوانین طبیعی ایمان راسخ داشت... و بنظر نمی‌رسد هرگز دربارهٔ نظریهٔ کلی علیت عقیده‌ای ابراز داشته باشد. ظاهراً پای بند همان نظر سادهٔ مردم قرن نوزدهم راجع به رابطهٔ ثابت علت و معلول بود... در تمامی این موارد، فروید فرزند زمان خویش بود و به هیچ دلیل نمی‌توان تصور کرد که وارد نظرورزیهایی خارج از آنچه در محیطش رواج داشت، شده باشد.»[91] بنابراین، درچارچوب

88) free association
89) self-analysis
90) S. Freud, *Interpretation of Dreams*, pp. XXVI, XXXII, 608.
91) Jones, op. cit., I, 365-7.

کلی مطالعهٔ فعلی، فروید به گونه‌ای که در آغاز بوده، باید پوزیتیویست محسوب شود.

آیا فروید معتقد به اصالت ماده و ماتریالیست بود؟ پاسخ این سؤال مؤکداً منفی است. راست است که او منکر بقای روح بود و می‌گفت «نفس ممکن نیست جدا از مغز وجود داشته باشد»، اما در عین حال «معتقد بود که... طبیعت ذاتی روح و ماده هر دو ناشناخته است و این دو آنچنان از نظر کیفی ذاتاً با هم تفاوت دارند که هر کس بخواهد فرایندهایی را که در یکی جریان دارد درچارچوب دیگری بیان کند، مرتکب خطای منطقی شده است.» به عقیدهٔ او، ممکن بود وجود ماده برای اعمال روانی لازم باشد، اما هیچ «برگه‌ای» وجود نداشت که «نسبت مستقیم یکی را با دیگری روشن کند.»[۹۲]

آیا فروید به موجبیت[۹۳] اعتقاد داشت و، به اصطلاح، «جبری» بود؟ پاسخ گفتن به این پرسش قدری دشوارتر است. البته آسان می‌توان قطعه‌هایی حاکی از اعتقاد به موجبیت از کارهای فروید دست‌چین کرد. درکتاب تعبیر رؤیا، فروید پیشینیان خویش را نکوهش می‌کند که « موجب[۹۴] بودن رویدادهای روانی را دست‌کم گرفته‌اند، [زیرا] هیچ چیز در آنها خودسرانه و دلبخواه نیست.»[۹۵] اما گرچه او بر قانونمند بودن رفتار روانی اصرار می‌ورزید، اصل را برقسمی موجبیت قرار می‌داد که با آنچه سابقاً به این نام خوانده می‌شد تفاوت داشت. فروید قوای موجبه را از ضمیر خودآگاه به ضمیر ناخودآگاه عقب رانده بود. بنابراین، از آنجا که آدمیان نمی‌توانستند به‌نخستین‌محرکهای [افعال خویش] آگاهی پیدا کنند، به نظر او منطقی بود که خویشتن را در رفتار مخیر پندارند. فروید نیز مانند بیشتر قائلان به‌نظریهٔ فلسفی موجبیت، رفتارش توأم با اعتماد به نفس وحس مسؤولیت بود و، از این گذشته، مسلم می‌دانست که وجوب علی حاکم بر تصمیمات در سطح ناخودآگاه ضمیر، موضوع ساده‌ای نیست ومعمولا بسیاری علل در هر کار دخیلند و اغلب رویدادهای روانی عوامل موجبهٔ متعدد دارند.[۹۶] و، بنابر این، به طور عادی محال است میان علتها و معلولها نسبت یك به یك برقرار کرد و در مقابل هر فرضیه می‌توان به فرضیه‌های دیگر قائل شد.

اما «عجیب است که فروید درمورد داده‌های بالینی، بر تعدد عوامل موجبه در مقابل

92) Ibid., pp. 368-9.
93) determinism
۹۴) «موجب» به فتح جیم (determined =).ـ م.
95) Freud, *Interpretation of Dreams*, p. 514.
۹۶) این کیفیت را در روانشناسی overdetermination می‌گویند (به طور تحت‌اللفظی «پر موجبیت»، به معنای تعدد موجبات و علل).ـ م.

وحدت علت تأکید می‌کرد، وبا این‌حال، درجستجوی تنها یك منبع برای داده‌های مذکور بود.»[97] پیشتر گفتیم که اوچگونه مسحور دو تمثیل عقدهٔ اودیپ و جنایت آغازین شده بود. به همین وجه، در موردکردارهای روانی نیز همیشه برآن بودکه اکتشافاتش را اخص از فقط چند مضمون استعاری قراردهد. درحوزه‌ای که فرویدآن‌را «متاپسیکولوژی» یا «ماوراء روانشناسی»[98] نامیده است، روان آدمی را با استفاده از استعارات مأخوذ ازعلم اقتصاد و توپوگرافی و دینامیك توصیف‌کرده است، اما تنها به یاری مصطلحات دینامیك به ترسیم خطوط اصلی نظریه‌ای قانع‌کننده برای افراد غیر متخصص کامیاب شده است. استمداد از زبان فیزیك برای توصیف روان انسانی، مسألهٔ آخرین وپرمعناترین جنبهٔ بقایای‌پوزیتیویسم را در اندیشهٔ فروید مطرح می‌کند.

فروید تاآخر عمر واژگان مکانیستی بکار می‌برد. این کار را از معلمش ارنست فون بروکه‌آموخته بودکه در نتیجهٔ‌کوششهای وی «زبان فیزیك به زبان فیزیولوژی پیوند خورده بود.»[99] استعارات فرویدگاهی از ئیدرولیك ولی بیشتر اوقات از برق گرفته شده است. بدین ترتیب، به واژه‌هایی بر می‌خوریم مانند «جریان» و «سد» و «بار» و «تخلیه»و «برانگیختگی». فروید ومفسران اوهمگی تأکیدکرده‌اندکه اینها مجاز است ونباید به‌معنای حقیقی گرفته شود و چیزها «حقیقتاً» چنین نیستند و بر این وجه روی نمی‌دهند. اما این دفاع‌کاملا قانع‌کننده نیست. اگر روان حقیقتاً بدین شیوه‌کارنمی‌کند، کارکردآن راچگونه باید توصیف‌کرد؟ آیا بدیلی برای این استعاره‌ها بوده‌که بامقصود سازگارتر می‌شده‌است؟ فروید هرگز بدیلی ذکر نکرده است. نمی‌توان انکارکردکه هر متفکر از بعضی جهات بر پایهٔ مجازهایی‌که بکار می‌برد مورد داوری قرار می‌گیرد و اندیشهٔ فروید هرگز از مرز واژگان نسبتاً سادهٔ فیزیك قرن نوزدهم تجاوز نکرده است.

بنابراین، نظریهٔ فروید همچنان در بستر مصطلحات بنسبت خام و سادهٔ پوزیتیویسم باقی ماند؛ اما هر چه او بیشتر عمر می‌کرد، این واژگان نامناسبتر می‌شد. آنچه در دههٔ ۱۸۹۰—۱۹۰۰ راهی‌آسان و فراخور فهم مردمی غرق درکیش علم‌پرستی بشمار می‌رفت، در دههٔ ۱۹۳۰—۱۹۴۰ کهنه‌گرایی بامزه ولی نامتعارفی شده بود. مخیلهٔ فروید در آثار

---

97) E. Pumpian-Mindlin: «The Position of Psychoanalysis in Relation to the Biological and Social Sciences», *Psychoanalysis as Science*, ed. E. Pumpian-Mindlin (Stanford, Calif., 1952), p. 154.
98) metapsychology
99) Jones, op. cit., I, 369.

بعدی او که وقف نظریات اجتماعی است، پیوسته از صور خیالی خشك و بیروح گذشته در حال گریز است و چنین می‌نماید که تخیل آفریننده که خودآفریدهٔ ضمیر ناخودآگاه است، دیگر نمی‌خواهد پای‌بند واژگانی باشد که در اصل برای مقاصد دیگر وضع شده است.

چنانکه پیشتر دیدیم، فروید در اواخر عمر کم کم به‌قوهٔ متخیله‌اش که سابقاً «بیرحمانه آن‌را مهار می‌کرد»، مجال عرض‌اندام می‌داد وضمناً امکانهایی فراهم می‌ساخت که بعضی ویژگیهای آن که در گذشته تنها در پیرامون کارهای بزرگش درخشیده بود، بیشتر نمایش پیدا کند. از این قبیل بود تحمل شك و عدم یقین که موجب شد او با لحن تأیید و تصویب از کارهای پوانکاره استقبال کند و پرداختن به زیبایی کلام و سبك نگارش و، به طور کلی، جنبه‌های ادبی و افسانه‌ای زندگی آدمی. به‌گفتهٔ توماس مان، فروید بدون اتکا به بزرگان گذشته در ادب وفلسفه ـ مانند نیچه و شوپنهاور و نوالیس وکرکه گور ـ که ممکن بود یار و مددکار او باشند، نظریاتش را پرورانده بود[۱۰۰]، اما همیشه خویشتن‌را به جهان‌ادب عمیقاً نزدیك احساس می‌کرد. در اواخر عمر نه تنها در علوم و پزشکی، بلکه در فلسفه و ادبیات هم شخصیتی سرشناس بشمار می‌رفت. واژگان پوزیتیویستی همچنان بر جای بود، ولی‌طرز فکر پوزیتیویستی عمدتاً ترك شده بود.

با اینهمه، فروید، برخلاف برگسون، به این اکتفا نداشت که بازیابی ضمیر ناخودآگاه را صرفاً در قالب ادبی «زمان به معنای تجربهٔ [درونی]» یا سیر باطن بیان‌کند. او ناچار شده بود پاسخ چرایی اعمال وافعال ضمیر ناخودآگاه را به نحو منسجم بیان‌کند و به‌جای اینکه فقط بگوید ضمیر ناخودآگاه ازقواعد متعارف منطق تبعیت نمی‌کند، درصدد تعریف قواعد عجیب این منطق غیر منطقی برآمده بود. امروز عقاید ما دربارهٔ روان‌آدمی یکسره از این‌کوشش عظیم و دلیرانهٔ او ـ با تمام محدودیتهای آن از نظر لفظ و معنا ـ مایه می‌گیرد.

## IV ـ فلسفهٔ اجتماعی زیگموند فروید

تا پیش از پانزده سال‌آخر عمر، فروید صریحاً به مسألهٔ انسان درجامعه توجهی نکرده بود. اینکه چرا درآن زمان بـه این کار روی‌آورد، بآسانی تبیین‌پذیر نیست. احتمالا چند دلیل

100) Mann, op. cit., p. 412.

وجود داشت: یکی ضربهٔ عاطفی و اخلاقی شدید جنگ جهانی اول بود که به ورشکستگی مالی و سقوط نظام سیاسیی که فروید تحت آن بسر می‌برد انجامید؛ دیگری بیماری و از دست رفتن اعتدال مزاج که ادامهٔ کارهای بالینی را پیوسته دشوارتر می‌کرد؛ و شاید بالاتر از همه، شبح مرگ که از ۱۹۲۳ به بعد سایه وار همه جا به دنبال او بود. فروید جز در مواردی که بیان نظریاتش ایجاب می‌کرد، هرگز از احساسات شخصی سخن نمی‌گفت و امروز دلایل تغییر جهت فکری او را تنها به حدس و گمان ممکن است دریابیم.

کتاب آیندهٔ یك پندار نخستین نوشته از سلسله آثار نظری کوتاه فروید در دوران اخیر زندگی اوست. در این کتاب، فروید بی پرده هر دو جنبهٔ مثبت و منفی نظر خویش را نسبت به جامعه آشکار ساخته است. از سویی می‌بینیم با بدبینی عمیق به ارزیابی استعدادهای تمدن بشری می‌پردازد و می‌نویسد: «چنین می‌نماید که اقلیتی که می‌دانسته چگونه وسایل اعمال قدرت و فشار را قبضه کند، فرهنگ را بزور به اکثریت تحمیل کرده است.» ولی آیا می‌توان این وضع را تغییر داد؟ آیا ممکن است «مناسبات انسانی طوری دوباره سازمان پیدا کند... که با ترك فشار واجبار وسرکوب غرایز» به آدمیان امکان دهد «خویشتن را وقف اکتساب منابع طبیعی و برخورداری از آنها کنند؟» فروید گمان نداشت چنین کاری شدنی باشد. «چنین وضعی به مثابه عصر زرین می‌بود، ولی جای تردید است که هرگز به حقیقت بپیوندد. به ظن قوی، هر فرهنگی باید بر بنیاد فشار و اجبار و گذشتن از غرایز بنا شود.» از این بیشتر نمی‌توان امید داشت که «بار فدا کردن غرایز» اندکی از دوش آدمیان برداشته شود و آدمیزاد در ازای آن به چیزی دست یابد که خسارتش را تا حدی جبران کند و او را به‌تن‌دادن به «فداکاریهایی که ناگزیر هنوز در پیش است» راغب سازد.[۱۰۱]

فروید خود را محافظه‌کار می‌دانست. او نیز مانند پاره تو و موسکا و دیگر محافظه کاران اوایل قرن بیستم شك داشت که تأسیس جامعه‌ای دادگستر هرگز امکان‌پذیر باشد. گاهی حتی می‌توان طنینی از نوعی مارکسیسم در نظریات وی پیدا کرد که به لباس قسمی جامعه‌شناسی‌شهودی درآمده است و موضوع آن، اعتراض توده‌هاست. منتها فروید، برخلاف پاره‌تو، به جای اینکه چنین اعتراضی را به دلیل نادرست‌بودن، کنار بگذارد، بامعترضان احساس‌همدردی می‌کرد وحرفشان‌را قبول داشت. او براین‌گمان‌بود که برای بهکرد وضع بشر، دست کم یك راه وجود دارد. «استعدادهای غریزی آدمیان بغایت متفاوت است.»

101) Ibid., pp. 4-6.

«تجربه‌های نخستین ایام کودکی» معمولا این غرایز را به سوی پیروی از قواعد اخلاقی مبتنی بر اجبار و فشار و خویشتن‌داری سوق می‌دهد. اما فروید معتقد بود، که شاید لازم نیست چنین باشد. شاید امکان داشت سرانجام غریزه‌ها را در انطباق با زندگی خالی از سرکوب‌پرورش داد. در این‌صورت بشر ممکن بود به‌تربیت «جماعتی از رهبران گرانمایه و شایان اعتماد و بیغرض» کامیاب گردد که خود به نوبهٔ خویش بتوانند «مربی نسلهای آینده‌شوند» فروید تصور نمی‌کرد که احتمال چنین‌چیزی قوی باشد، ولی ضمناً معتقدبود که «عظمت این برنامه و اهمیت‌آن برای آیندهٔ فرهنگ بشر انکارناپذیراست.»[۱۰۲]

معمولا مفسران فروید جنبه‌های منفی نوشته‌های او را دربارهٔ جامعه مورد تأکید قرار داده‌اند و با توجه به محدودیتهای طبیعی و غریزی‌آدمی و کشف فروید مبنی‌براینکه زمام بشر در نهایت امر به‌دست ضمیر ناخودآگاه است نه عقل، چنین نتیجه گرفته‌اندکه‌امیدی به بهبود سرنوشت انسان نیست. به عقیدهٔ ایشان، سائقهای ناخودآگاه، سرنوشت آدمی را تا ابد تعیین‌کرده‌اند. ولی اخیراً چندتن از صاحب‌نظران در امریکا به بعضی نشانه‌های پراکندهٔ خوشبینی در آثار متأخر فروید توجه‌کرده‌اند و کوشیده‌اند برپایهٔ چنین شواهد، نظریه‌ای منسجم بوجودآورند. از آن جمله، لایونل تریلینگ پرسیده است‌که «آیا این تأکید بر [ساخت‌آدمی از نظر] زیست‌شناسی... به جای اینکه تصوری ارتجاعی باشد... تصوری رهایی‌بخش نیست؟آنچه با این تأکید به ما یادآوری شده این است‌که فرهنگ، قادر مطلق وفعال مایشاء نیست و هنوز بازمانده‌ای ازصفات بشری بیرون ازتیررس فرهنگ وجود دارد و این بازمانده... گرچه ممکن است جنبهٔ آغازین داشته باشد، می‌تواند فرهنگ را درترازوی نقد و سنجش ارزیابی‌کند ونگذارد صورت مطلق به‌خود بگیرد.»[۱۰۳] به‌همین وجه، به عقیدهٔ هربرت مارکوزه، این «دلیل‌تراشی» است‌که‌کسی بگوید «تمدن محال‌است بدون سرکوبگری باشد»؛ در نظریهٔ فروید، جریانی «زیرزمینی» وجود داردکه‌گاه سینهٔ‌این دلیل‌تراشی را می‌شکافد و به سطح می‌آید. مارکوزه می‌خواهد این جریان را پی بگیرد و می‌گوید نظرورزی فروید دربارهٔ جامعه «کوششی است‌که پیوسته تجدید می‌شود. و غرض ازآن، ابرازشك وتردید دربارهٔ ضرورت وحشتناك ملازمهٔ تمدن بابربریت است وپیشرفت با رنج دیدن وآزادی با ناشادمانی.»[۱۰۴]

102) Ibid., p. 9.
103) Lionel Trilling, *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston, 1955), p. 48.
104) Marcuse, op. cit., pp. 16-17.

آیا این پژوهندگان درست می‌گویند؟ آیا حق دارند از توماس‌مان پیروی کنند که بیست‌سال پیش بر سبیل ستایش گفته بود که فروید «راه را به سوی قسمی انسان‌گرایی در آینده باز می‌کند»؟[۱۰۵] مشکل ما همین است و بهترین راه برخورد با آن، نخست تحقیق در اخلاق شخصی فروید است و سپس پیگیری مراحل پیاپی شکفتگی فلسفهٔ اجتماعی او.

گفتیم که فروید دوست نداشت دربارهٔ نگرشها و ارزشهای شخصی خود سخن بگوید و چنان عمیقاً به آنها پای‌بند بود که کندوکاو در آن امور را دور از ادب می‌انگاشت. به مهربانی و راستی و درستی، بیچون وچرا ارج می‌نهاد. در فروید «صداقت از حد یکی از عادتهای طبیعی ساده فراتر رفته و به عشق شورانگیز به راستی و عدل مبدل گشته بود... نگرش اخلاقی چنان در او ریشه‌های ژرف دوانیده بود که جزئی از فطرت اولیه‌اش بنظر می‌رسید. او هرگز تردید نداشت که رفتار درست چیست» و همیشه با تحسین و تمجید این کلام‌را نقل‌می‌کرد که «اخلاق از بدیهیات است.» گرچه، به قول خودش، طرفدار «مناسبات جنسی آزادتر بود»، «به هیچ‌وجه این‌آزادی‌را به خود روا نمی‌داشت».[۱۰۶] درواقع، اگر با معیارهای اخلاقی امروز به میدان برویم، بعید نیست او را حتی جانمازآبکش بدانیم. یکی ازشگفت‌انگیزترین حقایق درمورد فروید این‌است که اوهرگز درسلوك شخصی، اقدام به‌گرفتن نتایجی نکرد که از نظریه‌های خودش لازم می‌آمد و برآن اساس ممکن بود به نسبیت امور قائل شد.

«در چشمان نافذ ودقیق فروید، هم روشن‌بینی ساده ومعصومانهٔ یك کودك می‌درخشید ـ کودکی که هیچ‌چیز دون توجهش نیست و هیچ چیز را مبتذل و پیش‌پا افتاده و ناپاك نمی‌داند ـ و هم احتیاط و شکیبایی مردی پخته و پژوهنده‌ای بیطرف.»[۱۰۷] فروید از سویی با دیدگان یك کودك به جهان می‌نگریست و، از سوی دیگر، مرد علم بود. پیشتر یادآور شدیم که اوچه عطش‌شدیدی به‌دانستن داشت وچگونه درایمان سادهٔ قرن‌نوزدهم به‌محسنات علم شریك بود. جنبهٔ خوش‌بینانهٔ فلسفهٔ اجتماعی وی درواقع از همین ایمان مایه می‌گیرد. فروید در اواخر عمر نوشت: «نه، علم موهوم نیست. موهوم این است که گمان ببریم آنچه

---

105) Mann, op. cit., p. 427.
106) Jones, op. cit., II, 416, 418, 426.
107) Jean Riviere: «An Intimate Impression» *(The Lancet,* Sept. 20, 1939) in Jones, op., cit., II, 405.

را علم نمی‌تواند به ما بدهد، جای دیگر می‌توانیم پیدا کنیم.»[۱۰۸]

«جای دیگر» البته شامل ادیان نیز می‌شد. فروید باوعده‌های دینی، سرسختانه مخالفت می‌ورزید. در آزاداندیشی نه دورکم به‌پای او می‌رسید که به‌پدیدارهای مذهبی با کنجکاوی و حتی همدلی می‌نگریست و نه ماکس‌وبرکه بقایای ایمان دینی شخصی سبب تقویت علاقه‌اش به مطالعات علمی می‌شد. در آیندهٔ یك پندار، فروید بصراحت از اصولی که نصب‌العین عصر روشنگری بوده، پیروی کرده است. در این کتاب او دیانت را از مقولهٔ رؤیاها ونمونه‌ای از «تشفی آرزو»[۱۰۹] شمرده و افزوده است که برخی تعالیم دینی «آنچنان مستبعد وناسازگار باکلیهٔ کشفیات مادربارهٔ واقعیت‌دنیاست» که باید ازقبیل «اوهام» محسوب شود. «وقتی به مسائل دینی می‌رسیم، می‌بینیم بی‌صداقتی و جرمی درعالم اندیشه نیست که مردم مرتکب نشده باشند... تضادی را ملاحظه‌کنید که بین هوش درخشان و پر تلألؤ یك کودك سالم و فکر ضعیف یك‌آدم متوسط بزرگسال وجود دارد. آیا به هیچ وجه می‌توان احتمال دادکه... تربیت دینی عمدتاً مسئول این زوال نسبی نبوده است؟» به عقیدهٔ فروید «اگر دیانت توانسته بود بخش اعظم نوع بشر را خوشبخت کند و آرامش ببخشد و با زندگی آشتی دهد... دیگر هیچ‌کس به خواب هم نمی‌دیدکه بخواهد وضع موجود را دگرگون‌کند. اما در عوض، چه می‌بینیم؟ [دین] هزاران سال بر جامعهٔ بشری فرمان رانده است و برای اینکه نشان دهد چه از دستش ساخته است، فرصت‌کافی داشته است.»[۱۱۰] اما آنچه واقعاً کرده، بسیار ناچیز بوده است.

کمترکسی از متفکران روزگار ما به این بی‌پردگی سخن‌گفته است. با این وصف، مخالفت فروید باجنبهٔ نهادی دین، مانع ازاین نمی‌شدکه با چند تن از افراد عمیقاً دیندار، مناسبات نیکو داشته باشد. در تاریخ روانکاوی، فصلی شگفت‌انگیزتر از داستان وفاداری شخصی و فکری کشیشی سویسی به نام اسکار فیستر نسبت به فروید نیست. فیستر به تفنن دستی در روانپزشکی‌داشت وجزءگروه یونگ و دیگر سویسیهایی بودکه، سوای همکاران وینی فروید، نخستین جماعت مؤمنان به مکتب روانکاوی محسوب می‌شد. پس از جنگ جهانی اول، یونگ و سویسیها دسته‌جمعی ازفرویدگسستند وفیستر تنهاکسی بودکه باوجود خطری‌که از این رهگذر متوجه‌کسوت روحانیش می‌شد، همچنان به فروید وفادار ماند.

---

108) Freud, *Future of an Illusion*, p. 102.
109) wish-fulfilment.
110) Ibid., pp. 54, 56, 66, 84.

در واقع بـاید گفت او یکی از چهار تن غیر یهودی بود که در دورهٔ تشنج و تلاطمی که نهضت روانکاوی را در سالهای بلافاصله بعد از جنگ از درون می‌لرزانید، بنیادگذار آن نهضت را ترك نکردند. (نفر دیگر ارنست‌جونز بود که بعدها زندگینامهٔ فروید را نوشت.)

فروید در نامه‌هایش به کشیش سویسی، به هیچ‌وجه ارفـاق نشان نداده است. البته تصدیق کرده که «روانکاوی در نفس خویش نه رنگ دینی دارد و نه مخـالف دین است، بلکه وسیله‌ای است که وقتی برای آزاد ساختن مردم رنجدیـده بکار رود، هم ممکن است به درد روحانیون بخورد و هم درخدمت غیر روحانیون قرار گیرد.» ولی، فروید درمورد اصول اساسی نظریه‌اش تن به مصالحه نـداده است. یکی از این اصول بـه جنسیت مربوط می‌شد و فرویـد، فیستر را سرزنش کرده که چرا در تناقض بـا آن سخن گفته است و سپس سربسر او گذاشته و پرسیده است: «چطور شده که هرگز هیچ فرد خداشناسی روشی برای روانکاوی ابداع نکرده است و همه می‌بایست منتظر یك یهودی خداناشناس بمانند؟»[111]

فیستر بـا منطق استوار پـاسخ داد که فروید یهودی نیست. به معنای دینی، این سخن راست بود. فروید پیرو هیچ مذهبی نبود. اما به معنای غیردینی، همیشه آمـاده و مفتخر بود کـه خود را یهودی معرفی کند. اوایل بـه این منـاسبت متحمل رنج بسیار شده بود و بعدها همواره آمادهٔ دفـاع از هر یهودی بود کـه مورد تبعیض و آزار قرار می‌گرفت. پدرش در مقابل اهـانتهایی که یهودستیزان به او کـرده بودند دم برنیـاورده بود و فروید هرگز این ننگ را از یاد نبرد. پس از آنکه به شهرت رسید چندی یکی از رؤسای دانشگـاه عبری اورشلیم شد؛ اما احساساتش هنگامی به اوج رسید که در دههٔ ۱۹۳۰ـ۱۹۴۰ تعقیب و آزار یهودیـان آغـاز شد و در درون مرد علم، یکی از پیغمبران بنی‌اسرائیل کم کم شروع به عرض‌اندام کرد. فروید همیشه شیفتهٔ شخصیت موسی بود و سالها پیش در ۱۹۱۳، با تیزبینی فوق‌العاده، آن شارع بزرگ را به‌نحوی که در تندیس‌کار میکلانژ تجسم یافته، مورد تحلیل قرار داده بود. اما جایی که براستی شخصیت خویش را با موسی انطباق داده، در آخرین کتابی است که نگاشته است.

موسی و یکتاپرستی عجیب‌ترین کتاب فروید است. حتی اوضـاعی که به نگاشتن آن منتهی شد غیرعادی بود. کلیسای کاتولیك، سنگر آزادی اتریش در برابر خطر نـازیسم شده بود و فروید چون نمی‌خواست مقـامـات آن کلیسا را برنجاند، بدواً تنها بخشی از کتاب

---

۱۱۱) نامه‌های مورخ ۹ فوریهٔ ۱۹۰۹ و ۹ اکتبر ۱۹۱۸. رجوع کنید به:
Jones, op. cit., II (Appendix), 439-40, 457-8.

مذکور را انتشار داد. ولی وقتی آن سنگر درهم شکست ـ و باردیگر ثابت شد که مذهب به صورت سازمان یافته، «عصای شکسته»ای بیش نیست ـ و آلمانیها اتریش را به اشغال درآوردند و فروید ناگزیر به لندن پناه برد، دودلیها از میان رفت[112] و او فقط چند ماه پیش از مرگ، اثری به جهان آورد که واپسین کلامش دربارهٔ دین و نقش تاریخی قوم یهود بود.

موسی ویکتاپرستی امکان داشت هم سبب آزردگی مسیحیان شود هم یهودیان، زیرا با تعبیری که بر اساس اصول طبیعی از منشأ یکتاپرستی ارائه می‌داد، برای همهٔ ادیان منزل مشکل ایجاد می‌کرد. بخصوص یهودیان ممکن بود به فروید اعتراض کنند چه او گفته بود موسی در واقع مصری بوده و بنی‌اسرائیل پس‌ازاینکه چندی از او به‌عنوان پیامبر برگزیدهٔ خویش پیروی کردند، سرانجام به قتلش رساندند. با اینهمه، اگر خواننده دقیق می‌شد، می‌دید که فروید ازاینکه یهودیان بار سرگذشت غم‌انگیزشان را در تاریخ به‌دوش کشیده‌اند، به خود بالیده است. او خود همواره در راه اعتقاد به دانش و راستی جنگیده بود و طبعاً سرسختی و ایستادگی و روح چیرگی‌ناپذیر قوم یهود به دلش می‌نشست.

فروید سه‌هفته بعد از آغاز جنگ‌جهانی دوم، روز ۲۳ سپتامبر ۱۹۳۹ چشم از جهان فروبست و اجل مهلتش نداد تا دربارهٔ گیرودارای که وقوعش را بوضوح پیش‌بینی کرده‌بود، سخنی بگوید. اما پیشتر دربارهٔ جنگ جهانی اول با حدت وحرارتی که عمق‌دل‌آزردگیش را می‌رسانید، سخن‌گفته بود. تا قبل از آن جنگ، فروید به مسائل سیاسی و اجتماعی علاقه‌ای‌نشان نمی‌داد. فقط به‌طور ملایم از هدفهای حزب سوسیالیست اتریش طرفداری می‌کرد و البته با رگهٔ قوی یهودستیزی رایج درمحافل سیاسی وین مخالف بود. اما واقعاً در جریان جنگ بود که توجهش به رفتار آدمیان در جامعه جلب شد.

ددمنشیهایی که در جنگ بظهور می‌رسید آنچه را فروید به‌طور خصوصی گفته بود و آنچه را در صورت‌بندی نظریهٔ روانکاوی از سالها پیش‌گنجانیده بود، تأیید می‌کرد. در اواخر جنگ به فیستر نوشت: «من در هیچ انسان متوسط، «خوبی» زیادی ندیده‌ام. تجربهٔ من نشان می‌دهد که بیشترشان اوباش‌اند.» چهارسال پیش، فروید همین معنا را در نامه‌ای به یکی از همکاران هلندی، به‌طور مشخص‌تر اینگونه بیان‌کرده بود:

روانکاوی بر پایهٔ مطالعهٔ خوابها و سهوهای روانی[113] در مردم عادی و بر اساس

112) Freud, *Moses and Monotheism*. «Prefatory Notes» to Part III, pp. 66-71.
113) mental slips

عوارض روان‌نژندی، به این نتیجه رسیده است که انگیزه‌های ناشی از بدویت و توحش و شرارت آدمیزاد در هیچ‌کس یکسره رخت‌بر نبسته است و همچنان به‌حالت سرکوفته به هستی ادامه می‌دهد ... و مترصد فرصت است که به فعالیت بیفتد.

روانکاوی همچنین به ما آموخته است که عقل ما ضعیف و قائم به غیر و بازیچه و آلت‌دست انگیزه‌ها و هیجانهای ماست. ...

و اکنون نگاه کنید به آنچه در این زمان جنگ روی می‌دهد، به‌سنگدلیها و ستمگریهایی که از متمدن‌ترین ملتها صادر می‌شود، به‌داوریهای مختلف این ملل دربارهٔ دروغهای خودشان، به تبهکاریهایشان و به‌تبهکاریهای دشمنانشان، به ازدست رفتن بصیرت و روشن‌بینی در همه و در همه جا. وقتی این امور را در نظر بگیرید، ناگزیر باید اذعان کنید که در هر دو ادعا، حق به‌جانب روانکاوی بوده است.[۱۱۴]

فروید ضمن طولانی‌ترین بحث خود دربارهٔ آثار روانی آن گیرودار به این نکته اشاره کرده است که جنگ دست‌کم این حسن را داشته که بعضی پندارها را زدوده است و شاید با پی‌بردن به این نکته تسکین خاطر پیدا کرده باشیم که: «هموطنانمان آنچنان که می‌ترسیدیم سقوط نکرده‌اند زیرا هرگز آنقدر که می‌پنداشتیم بالا نرفته بودند.» با این حال، ابلهی و لجاج است که کسی بخواهد پس از پایان جنگ بازهم به همان اوهام گذشته بازگردد. باید درآینده با امیدها و آرزوهای محدودتر زندگی کنیم. سپس فروید نتیجه گرفته است که: «جنگ از میان برداشتنی نیست. تا هنگامی که وضع زندگی ملتها اینطور باهم اختلاف داشته باشد و اقوام مختلف اینچنین از یکدیگر متنفر باشند، جنگ خواهد بود و باید هم باشد.»[۱۱۵]

وقتی نگرشهای شخصی فروید را می‌سنجیم، به نتیجه‌ای عمدتاً منفی می‌رسیم به این معنا که می‌بینیم گرچه او به معیارهای عالی اخلاقی قائل بوده است، هرگز نه‌چندان انتظاری از همنوعانش داشته و نه چندان امیدی به ایشان می‌داده است.

اما نوشته‌هایش در زمینهٔ خاص فلسفهٔ اجتماعی چطور؟ بدواً باید توجه کنیم که‌فروید

۱۱۴) نامه‌های مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۱۴ و ۹ اکتبر ۱۹۱۸. رجوع کنید به:
Jones, op. cit., II, 368-9, 457-8.

115) S. Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», *Imago*, V [1915]
ترجمهٔ انگلیسی مجاز به سرپرستی Joan Riviere:
*Collected Papers*, IV (London, 1925), pp. 300, 316.

از اول نظریه‌پرداز اجتماعی مخصوصی بود و با اینکه بینشهایی را که از مطالعهٔ فرد کسب کرده بود دیر در زندگی به جوامع انسانی تطبیق داد، به یك معنا همیشه آنچه می‌نوشت دربارهٔ جامعه بود، زیرا نوشته‌هایش به افراد در محیط خانواده مربوط می‌شد. اساس نظریه‌اش دربارهٔ تشکل شخصیت، بررسی مناسبات فرزند با پدر و مادر و خواهر یا برادر بود. از مطالعهٔ خانواده، فروید طبعاً به تحقیق درجماعات بزرگتر محصول تمدن روی آورد.

بنابراین، منطقی بود که در نخستین کتابش در زمینهٔ علم نظری جامعه (توتم و تابو)، خانواده را به صورت بدوی و آغازین آن موضوع پژوهش قرار دهد. این کتاب را قبلا من قسمی خیالپردازی در مردم‌شناسی معرفی کرده‌ام ـ به عبارت دیگر، حکایتی کلی دربارهٔ تأسیس جامعه که، مانند پیمان اجتماعی ژان ژاك روسو، از واقعیات قابل تصدیق و تکذیب کلاً به دور است. از این گذشته، کتاب از لابلای مطالب، محدودیتهای نویسنده را عیان می‌سازد و، به مفهوم متداول در مردم‌شناسی، «تقید فرهنگی» فروید را نشان می‌دهد. دراین کتاب، فروید از دریچهٔ چشم یك پزشك متعلق به اواخر سدهٔ نوزدهم به جهان نگریسته و خصوصیات عمدهٔ جامعهٔ اروپای غربی ومرکزی را اصل‌مسلم قرار داده است و، بنابراین، «اردوی آغازین خویش را ... با همهٔ پیشداوریها و گرایشها و ناسازگاریها وکج‌خلقیهای یك خانوادهٔ اروپایی طبقهٔ متوسط ... در جنگلهای ماقبل تاریخی رها کرده است تا مطابق دل‌انگیزترین ولی خیالی‌ترین فرضیه‌ها مشغول تاخت وتاز شود.»[۱۱۶]

چنانکه دیدیم، فروید هرگز به ترك یا حتی تعدیل این فرضیه راضی نشد. داستان قتل نخستین پدر، تقریباً کلمه به‌کلمه عیناً در آثار بعدی او در زمینهٔ نظرورزیهای اجتماعی تکرار شده است. مرگ پدر، در نظر فروید، نقطهٔ اوج سرگذشت پرفراز و نشیب انسان بوده است. او خود در ضمن خودکاوی کشف کرده بود که مرگ پدرش «مهمترین رویداد و دلخراش‌ترین ضایعه» در سراسر عمرش بوده است[۱۱۷] و چنانکه عادتش بود، این تجربهٔ شخصی را به جمیع افراد بشر تعمیم داد.

سؤال این بود که چگونه پسران می‌توانند پدری را بکشند که از پشت او آمده‌اند ـ و در مورد افراد متمدن، آرزوی کشتنش را بکنند ـ و، در عین‌حال، پس از مرگ او، دلشان لبریز از غصه شود؟ تضادی که در این قضیه وجود دارد ما را به قلب نظریهٔ فروید دربارهٔ جامعه هدایت می‌کند و نشان می‌دهد که چرا آن نظریه باید دو وجهی باشد. البته

116) Malinowski, of cit., p. 146.
117) Freud, *Interpretation of Dreams*, Preface to second edition, p. XXVI.

توضیح مطلب ظاهراً ساده‌است: پسران به این سبب از پدر هراس و کینه به‌دل گرفته‌بودند که او زنان اردو را به‌خود منحصر کرده بود؛ اما پس از مرگ او «پشیمان شدند و پی بردند که‌چقدر به پدرعشق می‌ورزیده‌اند». درهمان حال، متوجه شدند که ازآن پس باید دستور اخلاقی جدیدی را جانشین مرجعیت از دست رفتهٔ پدر کنند. پس منشأ تأسیس نهادهای اجتماعی، پی‌بردن به این اصل بوده است که اگر قرار باشد نسل بشر یکسره در پیکار خونین برادر با برادر منقرض نشود، باید دلاورانه کف نفس کرد و از خودگذشتگی نشان داد.[۱۱۸]

نتیجهٔ این امر، «تابو» [یا محرم] شدن زنا با نزدیکان بوده است که فروید آن را فرمان بنیادی هر جامعهٔ متمدن معرفی کرده است. فروید بر این گمان بود که انسان بدوی نیز مانندکودکانی که او خود مطالعه می‌کرد، برای تأدیب نفس نخست به این کار دست‌زد تا خویشتن را از خیال‌پروری دربارهٔ زنای با محارم باز دارد و با این کار، تمدن را پی‌ریزی کرد. اما این خویشتن‌داری هرگز کامل نشد. آثار تمایل ممنوع نسبت به مادر و خواهر همچنان به‌حالت سرکوفته باقی ماند. از سوی دیگر، چون‌انسان همیشه این‌واقعیت نهفته و تاریك را به‌طور مبهم درك می‌کرد، از همان هنگام با احساس توانفرسای گنهکاری دست به گریبان شد.

کیفیت دوپهلوی نظریهٔ اجتماعی فروید بدین‌ترتیب به نحو اساسیتر تبیین می‌شود. استدلال او این بودکه دیگر فرمانهای اخلاقی در پی تحریم زنای با نزدیکان، آمده‌اند و این‌فرمانها نیز به‌نوبهٔ خویش همانگونه صورت تکلیفی پیدا کرده‌اند. وجود این دستورها واجب بوده‌است، زیرا ایجاد تمدن بدون‌آنها صورت امکان نمی‌پذیرفته است. امامتأسفانه همین دستورها در عین‌حال جلو ژرفترین تمنیات انسان را سد کرده‌اند. سبب پافشاری سرسختانهٔ فروید برملازمهٔ ضروری جامعهٔ متمدن با نظم‌اجباری اجتماعی، همین‌بوده‌است.

فروید در آثاری مانند آیندهٔ یك‌پندار و تمدن و ناخرسندیهای آن و موسی و یکتا پرستی، که پس از جنگ [جهانی اول] در بیان نظریات اجتماعی خویش انتشار داد، مفهوم احساس گنهکاری را به عنوان نیروی محرك همبستگی اجتماعی بیشتر شرح و بسط داد. به‌عقیده او، تصادفی نبود که قتل‌کسی‌که در اذهان منزلت پدر را داشت ــ یعنی تکرار

118) Freud, *Totem und Tabu* (Leipzig and Vienna, 1913).

ترجمهٔ انگلیسی:

*Totem and Taboo*, trans. James Strachey (Standard Edition, XIII, 1-162). (London, 1955), p. 143.

تشریفاتی جنایت آغازین- سرآغاز دین یهود ویکتاپرستی به صورت شناخته شده در جهان غرب قرار گرفت. به موجب استدلال فروید، «در سیر تحولی ادیان، این دو نیروی برانگیزاننده، یعنی احساس گنهکاری پسر و طغیان و شورش گری او، هرگز ازحرکت باز نایستاده‌اند. هرقسم آشتی بین این دو نیروی روانی متضاد، دیر یا زود بهم خورده است و کوششهای پسر برای اینکه خود را به جای پدری بگذاردکه او را همانند خدا تصور می‌کرده، هر بار آشکارتر از پیش شده است.»[۱۱۹] از اینجاست که می‌بینیم مسیحیت نیز در پی بعضی آیینهای خاورنزدیك، تصویر پسر خداگونه را کشف می‌کند - پسری که تنها با جان خود ممکن است کفارهٔ جنایت آغازین کشتن پدر را بپردازد. در اینجا دور به پایان می‌رسد و فروید به مسألهٔ یهودستیزی و سرنوشت تاریخی یهودیان باز می‌گردد:

قوم بیچارهٔ یهود که با همان سرسختی و لجاج همیشگی، همچنان کشتن «پدر» را انکارکرده، در طی قرون تاوانی‌گران برای این کار پرداخته است. بارها و بارها ملامت شنیده است که «تو پدر ما راکشتی». این سرزنش اگر درست تعبیر شود، بحق است، زیرا مفهوم آن باتوجه به‌تاریخ دین این است که: «تو به کشتن خدا اقرار نمی‌کنی» (ومنظور ازاین سخن البته سر نمونهٔ خدا، یعنی پدرآغازین و تجسدهای مکرر اوست). اما ملامتگران این نکته را نیز باید بیفزایندکه: «راست است، ما هم دست به همان کار زدیم ولی اقرارکردیم و از آن پس پاك شدیم».[۱۲۰]

درکتاب تمدن و ناخرسندیهای آن که در ۱۹۳۰ انتشار یافت، فروید آشکارتر از هرنوشتهٔ دیگر با مسألهٔ بار عظیم گناه روبرو شده است. بر طبق استدلال او:

فرهنگ از تکانه‌ای درونی تبعیت می‌کندکه فرمان می‌دهد آدمیان درتوده‌ای درهم‌بافته با یکدیگر پیوند داده‌شوند. فرهنگ تنها ازطریق برانگیختن احساس گنهکاری روزافزون و مراقبت برای زنده نگهداشتن این احساس می‌تواند به هدف مذکور برسد. آنچه با پدر آغاز شد در جماعت به انجام می‌رسد. اگر تمدن سیر تکاملی اجتناب‌ناپذیری باشدکه از گروه خانواده به گروه جمیع افراد بشر برسد، تشدید این احساس گهنکاری نیز... باید جزء جدایی‌ناپذیر آن بشمار رود تا عاقبت این احساس به حدی سنگین شودکه افراد تقریباً از تحمل آن فرو بمانند.[۱۲۱]

119) Freud, *Totem and Taboo*, p. 152.
120) Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 114-15.
121) S. Freud. *Das Unbehagin in der Rultar* (Vienna, 1930).
ترجمهٔ انگلیسی:
*Civilization and Its Discontents*, trans. Joan Riviere (London, 1930), pp. 121-2.

پیشتر فروید این اصل‌را مسلم شمرده بود که در روان آدمی یك مبدأ واقعیت‌طلبی[۱۲۲] هست و یك مبدأ لذت‌جویی.[۱۲۳] اوکشاکش این دو را برای مسلط شدن، تقریباً به معنای پیکار «من» با «نهاد» گرفته بود و براین عقیده بود که یکی‌از این دو مبدأ، نمایندهٔ شخصیت آدمی است که به‌نحو خودآگاه شکل گرفته است و دیگری نمایندهٔ قلمرو فاقد حس‌اخلاقی و شکل‌نیافتهٔ تمنیات بدوی. پیداست‌که در جریان ایجاد تمدن، «من» می‌بایست «نهاد» را مهارکند و مبدأ واقعیت‌طلبی بر مبدأ لذت‌جویی چیره شود. بعلاوه، «ابرمن» نیز ازآنجا که جایگاه احساس گنهکاری وارزشهای درونی شدهٔ پدری بوده است، می‌بایست دراین تنازع دو جانبه به میدان بیاید.[۱۲۴] از یك نظر چنین می‌نماید‌که «ابرمن» می‌بایست محرك اصلی ایجاد تمدن بوده باشد وبرای اینکه «من» هر بار بیش از گذشته به محرومیت کشیدن‌وادار شود، دائماً به‌گوشمالی و تأدیب اوکوشیده باشد. اما برخلاف انتظار، نیروی دیگری نیز در کار بوده‌که از بیخ وبن با دیگران تفاوت داشته وآن «اروس»[۱۲۵] یعنی عطش عاطفه و محبت است‌که از ویژگیهای «نهاد» بشمار می‌رود. عشق و تأدیب نفس[۱۲۶] مشترکاً آدمی‌را به زندگی در جامعه سوق داده‌اند. «اروس» صرفاً تکاپوی‌کورکورانه برای ارضاء غرایز نبوده است. هدفش «پیوستگی دادن یکایك افراد و بعد خانواده‌ها و سپس قبیله‌ها و نژادها و ملتها به یکدیگر به صورت واحدی پهناور یعنی بشریت بوده است.»[۱۲۷] عشق و تأدیب نفس در این تضاد ظاهری عظیم تمدن به هم درآمیخته‌اند.

فروید معتقد بود‌که مشکل انسان امروز این است‌که چگونه قوای «اروس» را به بالاترین حد برساند ـ یعنی آن جنبهٔ تمدن راکه از عشق و همبستگی انسانی بر می‌خیزد ـ بی‌آنکه دیگر جنبه‌هایی را که از تأدیب نفس و خویشتن‌داری مایه می‌گیرند، به خطر بیندازد. چنانکه دیدیم، فروید شك داشت‌که تاکجا می‌توان در این راه پیش رفت. بارها او تأکیدکرده است‌که قدری خویشتن‌داری و جلوگیری از غرایز برای دوام تمدن لازم است، زیرا اگر «نهاد» ومبدأ لذت‌جویی به خود واگذار شوند، به‌حالت انفعالی و مواج،

---

122) reality principle
123) pleasure principle
124) S. Freud, *Das Ich und das Es* (Vienna, 1923).

ترجمهٔ انگلیسی مجاز:
*The Ego and the Id*, trans. Joan Rivière (London, 1957). pp. 30, 44-5.

۱۲۵) Eros. در اساطیر یونان، خدای عشق؛ در روانکاوی، مجموع غریزه‌های حیاتی معطوف به لذت‌جویی‌که نیرویشان از «لیبیدو» سرچشمه می‌گیرد.ـ م.

126) self-punishment
127) Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 122.

مانند شیرخواران، از یك احساس خوشایند یا ناخوشایند به احساس دیگر رانده می‌شوند. بنابراین، حتی اگر مقتضیات مبرم تنازع بقا هم سرانجام منتفی می‌شد، باز همیشه حداقلی از کوشش لازم می‌بود.

با اینهمه، فروید عقیده داشت که تأدیب نفس دست‌کم در یك زمینه از حدود عقل تجاوز کرده و به افراط رسیده است. جامعهٔ غرب با قواعدی که برای رفتار جنسی بوجود آورده، چنان عرصه‌را برای ارضاء خواهشهای شهوی تنگ کرده که اهل آن جامعه «شدیداً لطمه دیده‌اند.»[128] فروید معتقد بود که در این باره بسیاری کارها می‌توان کرد و این تنها زمینه‌ای بود که او از مبارزه در آن باز نمی‌ایستاد وعامهٔ مردم هم با عطشی که معمولاً برای موضوعات جنجالی دارند، بدقت به تحقیقات وی در قلمرو جنسیت توجه داشتند. البته‌حقاً باید گفت که پس از کشف ضمیر ناخودآگاه، این موضوع مهمترین جنبهٔ کار او بوده است. حتی خود فرویدکتابی راکه در ۱۹۰۵ زیر عنوان سه تحقیق دربارهٔ نظریهٔ جنسیت منتشر ساخته بود، بعد از تعبیر رؤیا دومین اثر عمدهٔ خود می‌دانست واین نشان می‌دهدکه او تاچه حد به‌کشف تمایل‌جنسی درشیرخواران که شرح آن درکتاب مذکور آمده، ارج‌می‌نهاد.[129]

حتی حقایق سادهٔ‌حیات جنسی‌کودکان مرتباً مکتوم می‌ماند و به‌سکوت برگزار می‌شد ــ حقایقی‌که فقط دانشمندان قرن نوزدهم از آن بیخبر بودند وگرنه دایه‌ها و دیگران که بچه‌ها را از نزدیك می‌شناختند یقیناً از قضیه اطلاع داشتند. تازه بعدها هم‌که بچه‌ها کمی سنشان بالاتر می‌رفت در بیخبری از طبع جنسی خویش نگاه داشته می‌شدند. فروید معتقد بودکه این امر برآثار تربیت مذهبی در خردسالی مزید می‌شود و افراد را در بزرگسالی از جهت عقلی حتی خرف‌تر بارمی‌آورد. نتیجهٔ حرف او به‌طور ضمنی این بودکه آگاهی از امور جنسی فقط می‌تواندآثار سودمند داشته باشد. او همچنین توصیه می‌کردکه با همجنس‌گرایان وکسانی‌که عرف جامعه هیچ ارفاقی به ایشان نشان نمی‌دهد، به طرز انسانی‌تر رفتار شود.

گروه مورد سخت‌گیری از جمله شامل جوانانی می‌شدکه هنوز در وضعی نبودندکه

---

128) Ibid., p. 76.

129) S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Leipzig and Vienna, 1905).

ترجمهٔ انگلیسی:

*Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey (Standard Edition, VII, 123, 245) (London, 1953).

بتوانند ازدواج کنند. فروید در جوانی، خود چهار سال در نامزدی بسر برده بود و سخت از این انتظار رنج کشیده بود و حتی شواهدی در دست است که به این مناسبت بعدها از لحاظ عاطفی فلج شده بود. به‌این‌جهت، درنوشته‌هایش نهایت همدردی را نسبت به‌جوانانی که دورهٔ نامزدی‌را می‌گذرانیدند، نشان می‌داد. طنین آنچه به سر خودش آمده بود بوضوح در مقاله‌ای زیر عنوان «اخلاق به اصطلاح ‹متمدن› در امور جنسی و عصبانیتهای امروز» که نخستین نوشتهٔ مهم نظری او دربارهٔ جامعه بشمار می‌رفت، شنیده می‌شد. این مقاله که سه سال پس از سه تحقیق و چهار سال پیش از توتم و تابو انتشار یافت، در تحلیل اصول اخلاقی ناظر بر روابط جنسی و حقایق مربوط به زناشویی که فروید از طریق اعترافات بیمارانش باآنها آشنا شده بود، از چیزی فروگذار نمی‌کرد. نتیجه‌ای که فروید می‌گرفت این بود که زندگی زناشویی به صورتی درجامعهٔ غربی شکل گرفته که کسب رضایت‌عاطفی درآن تقریباً محال است، زیرا تنها پاداشی که در ازای اطاعت از اوامر والدین در وهلهٔ اول و شوهر در مرحلهٔ بعد نصیب یك زن بالغ و پخته می‌شود «انتخاب بین خواهشهای ارضاء نشده یا خیانت یا اختلال عصبی» است.[۱۳۰]

تصویری که فروید در این نخستین مقاله و در نوشته‌های بعدی خویش در زمینهٔ علم نظری جامعه، از آداب و رسوم به‌اصطلاح «متمدن»حاکم برامور جنسی ترسیم کرده‌است، از چند جهت مهم امروز دیگر تقریباً نزد ما قابل درك نیست. اینکه در ظرف نیم قرن اینهمه دگرگونی روی داده است و زنان و مردان لااقل تا اندازه‌ای در روابطشان احساس آزادی و شادی بیشتر می‌کنند، بدون شك از برخی جهات مرهون تعالیم فروید است.[۱۳۱] او همیشه دربارهٔ اینکه آیا وضع بشر را بتوان تحمل‌پذیرتر کرد، تردید داشت. اما دگرگونیهایی که به‌آنها اشاره شد، خود پاسخی به‌تردیدهای اوست. کارهایی که فروید در مقام منجی و مربی اخلاقی انجام داد، بمراتب بیش از آنچه خودش پیش‌بینی می‌کرد در کیفیت جامعه‌ای که مورد انتقاد او قرار داشت و در بیشتر نوشته‌هایش ذاتاً دگرگونی‌ناپذیر معرفی می‌شد، کارگر افتاد.

پس به چه نتیجه باید رسید؟ آیا کفهٔ ترازو در طرف تشکیك و تردید سنگین‌تر

130) S. Freud, «'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervousness» (in *Sexual-probleme*, IV [1908]), trans. Jean Riviere, *Collected Papers*, II (London, 1924), p. 93.
131) Jones, op. cit., II, 293.

است یا در طرف امید؟ بیگمان فروید اهل خوش‌خیالی نبود. آنقدر در ضمیر ناخودآگاه خودش و بیمارانش عمیق کاویده بود که نمی‌توانست به پیروی‌از شیوهٔ مرسوم به استعداد آدمی برای نیکی و نیکوکاری دل ببندد. او بی‌آنکه خم به ابرو بیاورد، آگاه بود که:

آدمیان‌موجوداتی نرمخو ومهربان نیستند... که فقط اگرهدف حمله قرارگرفتند از خود دفاع کنند... ؛ مقدار هنگفتی پرخاشگری و تمایل بـه تجاوز در غرایزشان به ودیعه رفته است که بـاید بحساب گـرفته شود. در نتیجـه، همنوع خـویش راکسی می‌دانندکه نه تنها ممکن است ازاو یاری بخواهند یا لذت جنسی ببرند، بلکه ممکن است وسوسه شوندکه با پرخـاش به او حس تجاوزگری خویش را تسکین دهند و نیروی‌کار وی را بدون اجر و مزداستثمارکنند و بدون رضایتش وسیلهٔ اطفاء شهوت قرارش دهند و داراییش رابگیرند و به‌خواری و سرشکستگیش بیندازند و به رنج و درد دچارش‌کنند و شکنجه‌اش دهند و به قتلش برسانند.[۱۳۲]

این عبارات کـه چهار سال پیش از ظهور هیتلر نوشته شده، نشان می‌دهد کـه کمتر چیزی ممکن بود درآینده اسباب تعجب فروید شود.

بنابراین، از یك جهت، بنظر می‌رسد کـه‌کشفیات فروید انتظارات خوشبینان عصر روشنگری را مخدوش‌کرده باشد، اما از جهت دیگر، پیروزمندانـه حقانیت آن انتظارات را به ثبوت رسانده باشد. تضاد ظاهری قضیه در این است که «فروید، یعنی همان‌کسی‌که می‌گویند هـر توجیهی را برای پیروی از مسلك عقلی عصر روشنگری از بین برده است و هیچ‌کس در این باره به پای او نمی‌رسد، خـودش برومندترین فرزند آن عصر در قرن مـا بوده است... فرض اساسی او این بودکه جستجوی حقیقت هرگز نباید متوقف شود و فقط دانش بـه عقل امکان انجام وظیفه می‌دهد و تنها عقلمان می‌تواند مـا را از موهبت آزادی برخوردار سازد.»[۱۳۳]

بهترین دلیل اینکه‌ایمان‌فروید به‌عقل بشر ازقبیل موهومات نبود، زندگی خوداوست. فروید به یاری قوهٔ مشاهده و تحلیل، بیش از هر متفکر دیگر در این روزگار به دانش ما دربارهٔانسان افزود و با ایمانی‌که داشت توانست بامتانت وآرامش باآینده روبرو شود و پایگاه حقیقی‌کشفیات خویش را مشخص نماید:

132) Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 85.
133) Peter Gay: «The Enlightenment in the History of Political Theory», *Political Science Quarterly*, LXIX. (September 1954), p. 379.

ممکن است اصرار داشته باشیم که عقل آدمی بنسبت غرایزش ضعیف است و حق به جانب ما باشد. اما این ضعف دارای خاصیتی عجیب است. عقل به آوای نرم سخن می‌گوید اما تا به سخنش گوش ندهند آرام نمی‌گیرد و عاقبت پس از آنکه به دفعات بی پایان بی‌اعتنایی دید و رد شد، موفق می‌شود. ممکن است این یکی از جهات بسیار انگشت‌شمار خوش‌بینی به‌آیندهٔ بشر باشد، اما در نفس خویش بسیار پر معناست ومی‌توان‌آن راآغازی برای امیدهای دیگرمحسوب داشت. تا تقدم‌یافتن عقل یقیناً راهی دور و دراز در پیش است، ولی نه احتمالاً راهی بینهایت.[۱۳۴]

فروید با نگاهی خالی از پندارهای پوچ ولی «گرم و انسان دوستانه» به جهان می‌نگریست [۱۳۵] ومی‌دیدکه «آدمی چه در حد اعلای خوبی و چه در حد اعلای بدی تابع همان علتهاست... و خوبی و بدی هر دو از یك جریان بر می‌خیزند.» بدین‌سان، فروید «چهره‌ای از انسان نقش‌کردکه... بی‌آنکه او را سزاوار تحقیر نشان دهد، قابل فهم می‌کرد.»[۱۳۶] او باحقایق زندگی باآمیزه‌ای ظریف از عقل و واقع‌بینی وانسانیت روبرو شد و این شهامت را داشت‌که دلداریهای دیانت را به خود حرام‌کند و دارای این شهامت حتی بیشتر بودکه به ایمان صرفاً غیردینی خویش اذعان بیاورد. فروید در واپسین سالهای عمر، پیوسته درد می‌کشید و این درد را با متانت تحمل می‌کرد. خودش پیشتر نصیحت کرده بودکه: «اگر می‌خواهید بار زندگی را تحمل‌کنید، برای مرگ‌آماده باشید.»[۱۳۷]

## ۷- یونگ و «ضمیر ناخودآگاه جمعی»

برگسون و فروید درکارل‌گوستاو یونگ با یکدیگر تلاقی می‌کنند. یونگ مفهوم «لیبیدو» را که فرویدآورده بود، به طغیان عمومی انرژی حیاتی تعبیرکرد و محتوای جنسی آن مفهوم راکه فروید به‌آن‌بسته بود کنارگذاشت و «لیبیدو» رابالاخص‌مساوی تصور برگسون از «نشاط حیاتی» قرار داد. اگر هیچ‌چیز بیش از این نیز دربارهٔ یونگ نمی‌دانستیم، به همین‌دلیل‌می‌بایست به‌نظریات وی توجه‌کنیم. اما افزوده براین، خبری از زندگینامه‌نویس

134) Freud, *Future of an Illusion*, pp. 96-7.
135) Jones, op. cit., II, 293.
136) Bruner, op. cit., pp. 342-47.
137) Freud, «Thoughts for the Times», p. 317.

فروید دردست‌داریم که یونگ مهمترین چهره درمیان «مرتدانی» بود که یکی پس ازدیگری از مکتب روانکاوی به صورت اصلی آن جدا شدند. کس دیگری که معمولا درردیف پیمان‌شکنان از او نام می‌برند، آلفرد آدلر است ولی فروید اورا جدی نمی‌گرفت. «آنچه آدلر می‌گفت بقدری سطحی و حتی پیش‌پا افتاده بود که کمتر امکان داشت موردپسند پژوهندگان جدی واقع شود.» نفوذ حقیقی آدلر پس از جنگ جهانی دوم با توفیق روزافزون «نو فرویدیها»[138] یی مانند کارن هورنای و اریش فروم روبه گسترش نهاد. «معلومات آدلر در روانکاوی هرگز به پای دانش یونگ، حتی درآغاز هم نرسید... توان فکری و وسعت فرهنگ یونگ بمراتب بیش ازآدلر بود... آنچه یونگ به جهانیان عرضه کرد، دست‌کم بعضی ازکشفهای فروید را به وجه دیگری تبیین می کرد.»[139]

در قطع رابطهٔ فروید و یونگ، رنجش شخصی عمیق نیز دخیل بود. پیوستن گروه سویسیها (از جمله یونگ) به‌نهضت روانکاوی در۱۹۰۴، نخستین کامیابی آن نظریه خارج ازحلقهٔ یاران نزدیك فروید محسوب می‌شد. یونگ از دیگر سویسیها بمراتب با استعدادتر بود و با نیرو ونشاط و قیافهٔ نظامی و هوشی‌که داشت و شوقی‌که به روانکاوی و هر کار مربوط به‌آن نشان می‌داد، سخت نظر فروید را که احساس پیری می کرد، به خود معطوف داشت. هنوز دیری نگذشته بودکه فروید با وی مانند پسر وجانشین خویش رفتار می کرد. فروید اعتقاد راسخ داشت‌که عمر دراز نخواهدکرد و یونگ‌که بیست سال ازاوکوچکتر بود، برای تداوم بخشیدن به نظریهٔ روانکاوی پس از مرگ استاد، فرد بسیار شایسته‌ای بنظر می‌رسید. وانگهی، یونگ یهودی‌نبود و ازهرجهت‌دیگرهم شخص بسیار «آبرومندی» بحساب می‌آمد واین عامل‌نیز سبب می‌شدکه فروید اورا بیشتر پیش براند. از سوی دیگر، نباید از یاد بردکه هم قبل از قطع رابطه با فروید و هم بعد از آن، یونگ همیشه به‌طور خفیف متهم به یهودستیزی بود.

درکنگرهٔ بین‌المللی روانکاوی در ۱۹۱۰ که دومین اجتماع بزرگ پیروان فروید محسوب می‌شد، فرویدکاری کردکه یونگ به ریاست‌آن انجمن برگزیده شود. اماکدورت ازسال پیش‌آغاز شده بود و ظاهراً ازسفرآن دو به‌ایالات متحد امریکا سرچشمه می گرفت. درآن سفر، به‌مناسبت سخنرانیهای دورانساز فروید دردانشگاه‌کلارك، از او تجلیل شده‌بود و یونگ هم ازآن‌افتخاربی‌نصیب نمانده بود. دلتنگی و سوءتفاهم طی سه سال بعد پیوسته

138) neo-Freudians.
139) Jones, op. cit., II, 137-38, 283.

روبه فزونی بود تا سرانجام انتشار کتاب یونگ، دربارهٔ روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، نشان دادکه چیزی به قطع رابطهٔ رسمی باقی نیست. در ۱۹۱۴، هرگونه تماس بین فروید و یونگ قطع شد. فروید چنان ازاین موضوع رنج می‌کشیدکه دوبار از فرط فشار بیهوش شد.

دلایل این‌جدایی چه‌بود؟ نخستین و واضحترین دلیل این بودکه یونگ کم کم بقدری اساس جنسی نظریهٔ روانکاوی‌را «رقیق‌کرده بود» که عاقبت چیزی از آن باقی نمانده بود. فروید و اصحابش بدگمان بودندکه یونگ تنها به جهات علمی چنین کاری نکرده است و او را به جبن و بزدلی متهم می‌کردند. دلیلشان این‌بود که سویسیها در جامعه‌ای محافظه‌کار زندگی می‌کنند و از اینکه به سبب جنبه‌های جنسی نظریهٔ روانکاوی بدنام شوند و هدف طعن وملامت قرارگیرند، سخت‌نگرانند. اما این اختلاف‌نظر درتعبیر عوارض روان‌نژندی، جلوهٔ ظاهری ناسازگاریهای عمیقتر وکلی‌تر بود. فروید و یونگ ذهنشان به دوشیوهٔ مختلف کارمی‌کرد و، به رغم انکار از هر دو طرف، فقط درمورد نظریه‌پردازیهای خیالی درمردم‌شناسی به موازات یکدیگر پیش می‌رفتند. از اینکه بگذریم، از لحاظ آموزش و روش و اصول ضمنی فلسفی، هریك درقطب مقابل دیگری بود. تحلیل این تفاوتها شاید بهترین راه پاسخگویی به این پرسش اساسی باشدکه‌آیا یونگ، چنانکه طرفداران و مدافعانش ادعا دارند، نظریات فرویدرا «تعمیق»کرد، یاآنگونه‌که فرویدیهای سنت‌پیشه می‌گویند، شیادی بیش نبودکه کشفهای روانکاوی را چنان به کژی و تباهی‌کشانیدکه دیگر شباهتی به اصل نداشت؟

یکی از مفسران کارهای یونگ‌که بیانش از دیگران قانع‌کننده‌تر است، فرق او را با فروید در این جمله خلاصه‌کرده است: «فروید... ازدوچیز ناتوان‌بود: فهم تاریخ و فهم دین.»[۱۴۰] درمورد دوم، تصور می‌کنم‌کمتر اختلاف‌نظر جدی وجود داشته باشد. فروید حتی بنسبت شکاکان عصر خودش، فاقد آن درك توأم با همدلی درمورد احساسات دینی بودکه از ویژگیهای سورل یا وبر بشمار می‌رفت. ادعای اول [یعنی فقدان فهم تاریخی] بیشتر جای تردید باقی می‌گذارد، اما دست‌کم‌حاکی ازاین است‌که از اول بین فروید و یونگ شکاف وجود داشت.

فروید تقریباً یکسره در پزشکی و علوم‌آموزش دیده بود، حال‌آنکه یونگ مستغرق

140) Ira Progoff: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, Evergreen edition (New York, 1955), p. 9.

در فلسفه و ادبیات و تاریخ به‌روانکاوی روی آورده بود. یونگ اهل شهر بال بود که از همهٔ شهرهای سویس بیشتر به سوابق اشرافی خود می‌بالید و هیچ جا را در آن کشور از لحاظ تربیت و فرهنگ همپایهٔ خود نمی‌دانست. یونگ با سنت نیچه و بورکهارت و باخوفن بارآمده بود. باخوفن متخصص قوم‌شناسی نظری و متبحر در اسطوره‌شناسی بود و سومین شخصیت علمی برجسته‌ای محسوب می‌شد که نامش با نام شهربال پیوند پیداکرده بود. درمیان اعضای خانواده و خویشاوندان یونگ، هم عالم دینی پیدا می‌شد هم پزشك و او خود نیز قدری از این داشت و قدری از آن. این شبهه به ذهن القاء می‌شود که او هرگز ذهن براستی علمی نداشت وکارهایش در روانپزشکی (بمراتب بیش ازفروید) گریزی بودکه از علاقه‌های فکری واقعی خود می‌زد.

زمینه‌هایی‌که او درعالم اندیشه به‌آنها توجه داشت، نیازمند تخیل بیباك بود. یونگ در عمر درازی‌که‌کرد هرچه سنش بالاتر رفت، بیشتر به عرفان متمایل شد. این تمایل در اوحتی ازبرگسون هم شدیدتر بود ومنصفانه بایدگفت‌که فهمی‌که او از این رهگذر دربارهٔ گوشه‌های مبهم و دوپهلوی تاریخ‌کسب‌کرد از درك تاریخی فروید ژرفتر بود. درگشت و گذارهای فروید در جهان نظرورزیهای تاریخی و مردم‌شناختی، همیشه‌آثار تفکر مکانیستی و یکجانبه دیده می‌شد. در یونگ، اندیشهٔ تاریخی به اسطوره‌شناسی می‌رسید و ازآنجا به دیانت می‌انجامید. گرچه نظریات او در این باب هنوز شاخ و برگهای تازه پیدا می‌کند و به دگرگونی ادامه می‌دهد، اما در زمانی‌که به باروری رسید، مبتنی بر شهود و اصول غیرعقلانی بود. خود او می‌نویسد: «ما باید بخصوص از برگسون سپاسگزار باشیم که به دفاع از امور غیرعقلانی برخاست.»[۱۴۱] با این حال، یونگ از برگسون هم در این راه بمراتب جلوتر رفته است. چنانکه پیشتر یادآور شدیم، از میان «اشخاص داستان» در این مطالعه، او و پگی تنها کسانی هستندکه به معنای صحیح می‌توان ایشان را پیرو رمانتیسم و مسلك غیرعقلانی معرفی کرد.

یونگ هر چه در کارهای بالینی جلوتر می‌رفت، از روشهای سنتی روانکاوی دورتر

141) C.G. Jung, «La Structure de l'inconscient», *Archives de Psychologie*, XVI (1916).

ترجمهٔ انگلیسی:

«The Structure of the Unconscious», trans. R.F.C. Hull. *The Collected Works of C.G. Jung* (Bollingen Series XX), VII (New York, 1953), p. 283.

می‌شد و منطقی بود که پس از بدنام شدن جنسیت، توجه خویش را از کودکان به مسائل کسانی که از میانسالی گذشته بودند معطوف کند. او عقیده داشت که برای چنین کسان، حل شدن مسائل جنسی بتنهایی کافی نیست و در سالهای افول عمر، یگانه عاملی که می‌تواند به شخص شهامت ادامهٔ زندگی ببخشد، قدرت معنوی و روحی است. به این سبب، یونگ گرچه خود پیرو هیچیك از مذاهب رسمی نبود، بیمارانش را به راه دین هدایت می‌کرد. به کسانی که هنوز رابطهٔ خود را با مذهب پدرانشان قطع نکرده بودند، پند می‌داد که دوباره به ایمان قدیم روی‌آورند و به دیگران توصیه می‌کرد که به خود وی در مطالعهٔ نمادهای سرّی ادیان آسیایی تأسی کنند.

به‌این جهت، نمادهای بزرگ وبنیادی ادیان وحس عرفانی اتصال با نیروی‌روحی جهان، به مشهورترین خصوصیات تعالیم یونگ مبدل گشتند. او و بیمارانش باتفاق به جستجوی «سرنمونه‌ها»[۱۴۲] برخاستند ــ یعنی نمادهای آغازین و اصلی بشر که به‌رغم گذشت زمان و گذر از مرزهای فرهنگی، دست‌نخورده باقی مانده‌اند. ایشان امیدوار بودند از طریق این سرنمونه‌ها، به «ضمیر ناخودآگاه جمعی» متصل شوند ــ یعنی خاطرات [مشترك نسل [آدمی] که خزانهٔ عمیق‌ترین حکمت اوست. به نوشتهٔ یونگ:

> فراسوی عمل عقل، اندیشیدن به یاری تمثالهای آغازین هم هست، یعنی نمادهای کهنتر از تاریخ ثبت‌شدهٔ بشر، که در ذهن او از قدیمترین ایام نقش‌بسته و جاودانه زنده است و از همهٔ نسلها عمر درازتر دارد و هنوز پای‌بست و شالودهٔ روح آدمی است. ما تنها به شرطی می‌توانیم حیات سرشار داشته باشیم که در هماهنگی و وفاق با این نمادها بسر بریم. فرزانگی به معنای بازگشت به این نمادهاست.[۱۴۳]

ضمیر ناخودآگاه جمعی محور تعالیم یونگ است و سنجش آرای منتقدان او را می‌توانیم از آنجا آغاز کنیم. اما قبلا باید متذکر شویم که کسی که سنت‌پیشگان را در

۱۴۲) archtype. قدما این واژه را «انموذج‌الاوایل» به‌عربی ترجمه‌کرده‌اند که برگردان تحت‌اللفظی از یونانی است. مراد از آن در آغاز چیزی بوده مانند قالب اصلی یا سر سکه که از روی آن سکه‌های دیگر ضرب می‌کردند و، به این جهت، آن را «طباع اصلی» هم گفته‌اند. توسعاً چون این معنا به «مثال» یا «ایده» افلاطونی بسیار نزدیك است، «مثال اعلا» یا «مثال روحانی» هم اصطلاح شده است. در روانشناسی یونگ، غرض «ایده» یا اندیشه‌ای‌است که ازتجربهٔ مشترك بشر سرچشمه‌می‌گیرد و جزء ضمیرناخودآگاه فردمی‌شود.ــم.

143) C.G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, trans. W.S. Dell and Cary F. Baynes (New York and London, 1947), pp. 129-30.

مجموعهٔ فوق شامل اکثر مقالاتی است که قبلا درکتاب زیر چاپ شده بود:

*Seelenprobleme der Gegenwart* (Zürich, 1931).

روانکاوی در تنگنا قرار داد، خود فروید بود که به‌عاملی روانی بسیار شبیه ضمیر ناخودآگاه بشری یونگ قائل شد. یونگ بدواً به تشویق فروید وارد نظرورزی دربارهٔ اسطوره‌ها شده بود. غرض از نگارش توتم و تابو، تصحیح زیاده‌رویهای او در آن زمینه بود. تاریخ انتشار آن‌کتاب مقارن قطع‌رابطهٔ فروید و یونگ بود. با اینهمه، فروید نیز در توتم وتابو با داستانی که دربارهٔ کشتن نخستین پدر آورده بود، در خیالپردازی دست‌کمی از یونگ نداشت و بخصوص چون احساس گنهکاری همگانی را مسلم شمرده بود، امکان داشت که بر آن اساس، وجود خاطره‌های جمعی را نتیجه‌گرفت. فروید در آن‌کتاب صریحاً از «روان جمعی»[144] سخن گفته بود.[145] بنابراین، کسانی که به مطلب وارد نبودند، بعید نبود از خود بپرسند که تفاوت «روان جمعی» با «ضمیر ناخودآگاه جمعی» یونگ در چیست؟

سنت‌پیشگان برای دادن پاسخ قانع‌کننده به این ایراد، همیشه با مشکل روبرو بوده‌اند، زیرا کوبیدن یونگ می‌بایست شامل فروید هم بشود. نظر شخصی من این است که بیشتر دلایل مکتبیان پیرو فروید در این‌زمینه، هم ساختگی بوده‌است هم نامقنع. عاقلانه‌ترین کارشان تاکنون این بوده که به‌ارث رسیدن خاطره‌ها را درخور اعتنا نشمرده‌اند و ازجهت خطوط اصلی نظریهٔ فروید امری عارضی و غیر لازم تلقی کرده‌اند و از قبیل لغزشهایی دانسته‌اندکه به‌هرمتفکر بزرگی ممکن‌است دست دهد.[146] اما پس‌از چیره شدن بر این مانع کارشان نسبتاً آسان بوده است و چندان اشکالی در معاملهٔ بیرحمانه با ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ نداشته‌اند. آنچه‌کرده‌اند اثبات این نکته بوده که تصور لایهٔ دیگری در زیر ضمیر ناخودآگاه «شخصی»، نه تنها به هیچ‌وجه نظریهٔ فروید را «تعمیق» نمی‌کند و هیچ‌چیز به آن نمی‌افزاید، بلکه، بعکس، عمق را از آن می‌گیرد و «تخت و پهنش می‌کند.» عملا معلوم می‌شود ضمیر ناخودآگاه جمعی حوزه‌ای است‌که امکان دارد هر اتفاقی در آن بیفتد یا هیچ اتفاقی نیفتد. وانگهی، ضمیر ناخودآگاه جمعی از جهت مقاصد بالینی یا فهم علمی، معنای روشنی ندارد. از این‌رو، تنها نتیجه‌ای‌که از چنین برساخته‌ای بدست آمده، محدود کردن ضمیرناخودآگاه به زمینه‌ای بسیارتنگ ودست وپاگیر بوده‌است. ضمیرناخودآگاه شخصی در روانشناسی یونگ چون بین قلمرو نمادهای آغازین و حوزهٔ فرایندهای خود-آگاه عادی گرفتار شده، بناچار هستی محدود و نامطمئنی داشته است.

144) collective mind.
145) Freud, *Totem and Taboo*, p. 157.
146) Edward Glover: *Freud or Jung* Meridian edition (New York, 1956), pp. 39-43.

این نکته صائب‌ترین انتقاد سنت‌پیشگان از یونگ بوده است. با چنین وارسیهای دقیق معلوم می‌شود که تعالیم او از قبیل همان روانشناسیهای نظری است که از مرز خود-آگاهی‌فراتر نمی‌روند و فروید عمر خویش را وقف آشکار ساختن نارساییهای آنها کرد. نظریهٔ یونگ در اساس آموزه‌ای برای تهذیب اخلاقی و تزکیهٔ نفس است و تقریباً هیچ‌چیز به دانسته‌های همیشگی عرفا نمی‌افزاید که آن‌هم، چنانکه پیشتر گفتیم، اصولاً به لفظ و بیان نمی‌آید. تنها تفاوت در این است که آنچه یونگ می‌گوید بمراتب از گفته‌های عرفا مبهمتر است، زیرا او پیشوای مذهبی به معنای اخص نبوده و جز اینکه همیشه علاقه داشته است مریدان مخلص دوروبرش را گرفته باشند، هیچ آموزهٔ مذهبی خاصی نیاورده است. فقط همواره به‌بیمارانش توصیه کرده است که «از نظر بهداشت‌روانی»،[۱۴۷] دنبال دین‌بروند.[۱۴۸] اما برای دینداران و پرهیزگاران راستین مسلماً چنین برداشتی که دیانت را صرفاً ابزارکار تلقی می‌کند، سخت آزارنده است.

با آشکار شدن خصلت مصنوعی و مصلحتی عرفان یونگ، با بقیهٔ نظریه‌های او آسانتر می‌توان برخوردکرد. مساعی او برای تحدید و ترسیم انواع مختلف افراد از نظر روانشناختی و قائل شدن به ذوات روانی جداگانه‌ای مانند animus [یعنی نفس فعال و متعقل] و anima [یعنی‌حقیقت نفس و آن بخش از شخصیت که به ضمیر ناخودآگاه پیوسته است و جایگاه سرنمونه‌ها و آرمانهای آغازین اخلاقی‌است] و persona [یعنی قیافهٔ ظاهری و اجتماعی شخص][۱۴۹] و «سایه» یا «عکس» ـ همه حاکی از خبط و گمراهی کسی است متمایل و متکی به شهود و اشراق که وسواس طبقه‌بندی امور بر او چیره شده است. یونگ به تفنن به تاریخ کیمیاگری پرداخته و به برخی آزمایشها درزمینهٔ دست‌ساختهای رمزی[۱۵۰] و ترسیم رؤیا مبادرت کرده است که همه از مخیله‌ای بیتاب و بیقرار و جویای تحریك و تهییج حکایت دارد. پیداست که فقط مرد جامع‌الاطراف و بغایت هوشمندی مانند یونگ می‌توانسته اینهمه چیزهای شگفت ابداع کند که خود و مریدانش را ظرف نیم‌قرن اینچنین بیخود و مسحور کند.

•

147) psychic hygiene
148) Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 129.
۱۴۹) چون معادل رضایت‌بخشی در فارسی برای این سه اصطلاح در یونگ پیدا نشد، ترجیح دادیم هر سه را به‌صورت اصلی بیاوریم و در پی هرکدام معنای آن را بین‌دو قلاب توضیح دهیم. به سبب معانی مخصوصی که یونگ برای بعضی واژه‌ها قائل شده است، در زبانهای دیگر هم معمولاً عین آن‌کلمات را می‌آورند.ـ‌م.
150) symbolic artifacts

اما درست نیست که یونگ را شیاد و نیرنگباز قلمداد کنیم و درخور اعتنا نشمریم. او به درک اموری دربارهٔ تاریخ و دیانت و اساطیر کامیاب شده است که ذهن منضبط فروید از آنها غافل مانده است. به این‌سبب، نویسندگانی که در قرن حاضر با آفرینش هنری سروکار داشته‌اند، به او و فروید یکسان اقبال کرده‌اند و بعضی مانند جیمز جویس و هرمان هسه، حتی به او بیش از فروید روی‌آورده‌اند. اما این درك و همدلی گسترده‌تر به حال خود یونگ سودی نداشته است و اوهرگز نتوانسته آنچه را آموخته است به شیوه‌ای روشن وخالی از ابهام بیان کند. ذهنش عمیقاً آشفته ومغشوش بوده است و هرکس بخواهد در نوشته‌هایش توالی منطقی تصورات و اندیشه‌ها را معلوم کند، با کاری توانفرسا روبرو خواهد شد.

بنابراین، تفکیك و تنظیم اندیشه‌هایش نه میسر است و نه سودمند. بهترین چیزی که می‌توانیم دربارهٔ یونگ بگوییم این است که او رازگزار و تشرف‌دهنده به‌اسرار[۱۵۱] بوده است، منتها به لباس ناساز مرد علم و پیرو فروید قدم به‌صحنهٔ فکری گذاشته است. یونگ ازکلیهٔ مواضعی که روانکاوی در خط مقدم جبهه بدست‌آورده‌بود، عقب نشسته است ومفاهیم «فعالیت ناخودآگاه جنسی درکودکان و سرکوب و تعارض و انتقال» را که اصول بنیادی آن نظریه بوده، از صلابت انداخته و رقیق کرده است.[۱۵۲] از این‌رو، منتقدانی که او را «مرتجع» و «واپس‌گرا» خوانده‌اند به دلایل قوی به این داوری مبادرت کرده‌اند.

151) mystagogue
152) Glover, op. cit., p. 88.

## فصل پنجم

# ژرژ سورل در جستجوی واقعیت

در یکی از سالهای دهۀ ۱۹۳۰–۱۹۴۰، سفیران شوروی و ایتالیا در فرانسه، همزمان در مانور دیپلماتیك مشابهی پیشنهاد کردند که چون در ده سالی که از مرگ ژرژ سورل می‌گذشت، آرامگاه او نیازمند مرمت شده بود، دولت متبوعشان بنای یادبودی در آن محل احداث کند.[1] این امر حاکی از آن بود که نمایندگان رسمی فاشیسم و کمونیسم تصمیم گرفته‌اند خاطرۀ کسی راکه هردو بحق او را پدر ایدهٔولوژیك خویش می‌دانستند، به‌نحو مشابه گرامی بدارند.

کیفیت دوپهلوی خاطرۀ سورل بخوبی دراین واقعه نمایان است. مغزاو چهارراهی بودکه با وزش هر باد، نظریۀ اجتماعی دیگری از محصولات اوایل قرن بیستم به آن می‌رسید. پیش از این با سورل در مقام هوشمندترین منتقد مارکسیسم آشنا شده‌ایم. اما سوسیالیسم مارکس تنها یکی از مواضعی بودکه او اتخاذ کرد و تازه همین مسلك را نیز به سه شکل متمایز برگزید. در اوایل کار، در لباس یکی از محافظه‌کاران شهرستانی، زرنگیهای روشنفکران پاریسی را مورد اعتراض قرار می‌داد. در دهۀ ۱۸۹۰ – ۱۹۰۰، مارکس را کشف کرد و وارد مرحلۀ تجدیدنظرطلبی شد و تا اوایل قضیۀ دریفوس و دورۀ «آرمانخواهی» طرفداران او، به این حال باقی بود. در دهۀ بعدکه بارورترین ایام عمرش بود، به سومین موضع زندگی خود رسید که عاقبت شهرتی گسترده ـ ولی از بعضی جهات، مخصوص ـ عایدش ساخت. از ۱۸۹۸ که نخستین مقالاتش دربارۀ سندیکالیسم بچاپ رسید تا ۱۹۰۸ که دو اثر عمده و پر نفوذش ـ تفکراتی دربارۀ خشونت و پندار

1) Preface by Daniel Halévy to Andreu, *Notre Maître, M. Sorel*, pp. 19-20.
این داستان ممکن است ساختگی باشد.

پیشرفت[2]ـ منتشر شد، سورل سرگرم پروراندن نظریه‌ای در بـاب فعالیت خودانگیخته و کارگردانی‌نشدهٔ پرولتاریا بود که امروز شهرتش عمدتاً در گروآن است. در همین دوره او همچنین با دو فیلسوف هم‌عصرش، هانری برگسون و ویلیام جیمز، آشنا شد که ازهمه عمیقتر در افکارش تأثیر گذاردند.

سورل می‌توانست همین‌جا متوقف شود. سنش ازشصت سالگی می‌گذشت و دست‌کم دو زندگی‌را پشت سر گذاشته بود. امـا باز به حرکت ادامه داد و وارد همان مراحل‌نهایی تکاپوی فکری شدکه زندگینامه‌نویسانش‌را بعدهاهمیشه سرگردان کرده و به‌زحمت‌انداخته است: از ۱۹۱۰ تا۱۹۱۳ ابراز علاقه به سلطنت‌طلبی و ناسیونالیسم، بعدنومیدی و بلاتکلیفی در دوران جنگ، سپس در ۱۹۱۹ ستایش لنین و سرانجام اشاره‌های دوپهلو و نیمه‌تحسین آمیز به موسولینی که فقط دو ماه پس از فوت او به قدرت رسید. آدمی به این فکر می‌افتد که اگـر ضعف جسمانی و مرگ نبود، سورل باز هم ممکن بود به این مجموعهٔ تضادها و تناقضهای حیرت‌انگیز چیز دیگری بیفزاید.

حتی نظریه‌پردازی دربارهٔ انقلاب هم آخرین موضوع موردعلاقهٔ سورل نبود. خاطر بیقرار وکنجکاوش را می‌بایست پیوسته بـا پژوهش درآثارکلاسیك و تـاریخ مسیحیت و شناخت‌شناسی و جهت عقلی علوم طبیعی آرام ببخشد. ازاین‌گذشته، جنبه‌های فنی علم اقتصاد و تحقیق در احوال بورژوازی اروپا از نظر جامعه‌شناسی فرهنگی نیزگاه وبیگاه توجهش را جلب می‌کرد. مختصر آنکه سورل را نمی‌توان در هیچ گـوشه‌ای از جهان دانش جزماً رده‌بندی کرد. او هم فیلسوف بود هم مورخ، هم جـامعه‌شناس هم تبلیغ گر، ولی بـالاتر از همه، به اصطلاح فرانسویها، اخلاق‌پرداز و نصیحت‌گر بود.

از یك نظر، مقام سورل در صحنهٔ فکری از همهٔ معاصرانش پیشتر مرکزیت داشت. فهرست یاران ادیبش از جهت حیثیت و اعتبار ایشان بی‌مانند بود. پیشتر به احترام متقابل بین او وکروچه و پاره‌تو اشاره‌کردیم. با کروچه تا پیش از مرگ مکاتبه داشت، هر چند باگذشت زمان تفاوت سلیقه‌اش با او از لحاظ فکری بیشتر شد. پاره‌تو با وجود نفرت از هرگونه ابراز احساسات، وقتی سورل مرد، با حرارت بیسابقه از او یادکرد و در مقاله‌ای به یاد دوست از دست‌رفته‌اش نوشت‌کـه از۱۸۹۷ که با هم آشنا شده بودند «هیچ تکدری» رفاقتشان را سرد نکرده‌بود وگرچه خلق و مشربشان از بیخ و بن با یکدیگر اختلاف داشت،

---

2) G. Sorel, *The Illusions of Progress* [*Les Illusions du progrès*].

شاید به دلیل این تضاد، بهتر توانسته بودند همدیگر را درك كنند. پاره‌تو بر این باور بود که سورل در جستجوی حقیقت، هیچ گاه از طریق راستی و درستی منحرف نشده بود.[۳]

در حلقهٔ جوانانی که دور پگی و مجلهٔ کائیه دو لا کنزن گرد آمده بودند، سورل مقام اندرزگری و ریش سفیدی داشت.[۴] در شوق پگی بـه فلسفهٔ برگسون شریك بود و به این مناسبت همیشه با او برای شنیدن سخنرانیهای مشهور استاد به کلژ دو فرانس می‌رفت. برگسون از اینکه سورل را یکی از مریدان خویش بشمار آورد سر باز می‌زد و حق داشت، زیـرا می‌گفت نویسندهٔ تفکراتی دربارهٔ خشونت «مبتکرتر و مستقل‌تر از آن است که زیر علم کسی برود.» اما ضمناً اضافه می‌کرد که سورل برخی از نظریـات او را کاملا فهمیده و پذیرفته است. از زبان خود سورل گزارشی در ۱۹۱۰ داریم که برگسون (بدون شك از سر ادب و قدری با اغراق) به او گفته بود «تاکنون هیچ کس مانند شما به عمق آنچه من می‌خواهم بکنم نفوذ نکرده است.» یکی از رویدادهای خوش انگشت‌شماری که تا حدی غم و غصهٔ سورل را در واپسین ماههای عمر تخفیف می‌داد، حسن استقبال برگسون از مقالاتی دربارهٔ فلسفهٔ خودش بود که در آخرین کتاب سورل بچاپ رسیده بود.[۵]

کسانی که به کار سورل احترام می‌گذاشتند و او را دوست خود می‌دانستند، همیشه به طور مؤثر پشتیبانش بودند. با وجود این، سورل همواره چهره‌ای تنها بود. بـا کروچه و پاره‌تو فقط از دور تماس داشت، با پگی سرانجام بهم زد و بـا برگسون مناسباتش هرگز از حد احترام دورادور تجاوز نکرد. متفکران بزرگ و مبتکر زمانه همه ــ به استثنای لنین که او را «آن کودن معروف» می‌خواند[۶]ــ کاملا قـدرش را می‌دانستند. اما عـامهٔ مردم از افکارش سر در نمی‌آوردند. سورل خود به این امر کاملا آگاه بود و تصدیق می‌کرد کـه: «نارساییهای سبك نگارش من نمی‌گذارد خوانندگان کثیر داشته باشم.» ولی از این رهگذر ناراحت نبود:

3) Vilfredo Pareto, «Georges Sorel», *La Ronda,* IV (September and October 1922), 541-2, 547-8.

۴) رجوع کنید به فصل نهم در همین کتاب.

۵) نامهٔ برگسون به زیلبرمر به نقل ازکتاب زیر:
Gaétan Pierou: *Georges Sorel (1847-1922)* (Paris, 1927) pp. 56-7.
همچنین نامهٔ سورل به ادوارد برت به نقل از:
Andreu, *Sorel,* pp. 241, 262.

6) Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Collected Works, XIII) (New York, 1927), p. 249.

چیزی که من به خوانندگانم عرضه می‌کنم، حاصل یك کوشش فکری است که در آن پیوسته برای عبور از سد آنچه قبلا برای استفادهٔ عامه بوجود آمده تلاش شده است تا بلکه آنچه براستی واجد کیفیت شخصی و فردی است آشکار شود. من فقط چیزهایی را شایستهٔ گنجانیدن در یادداشتهایم می‌دانم که جای دیگر به آنها برنخورده باشم. از ذکر رابطهٔ این چیزها با یکدیگر خودداری می‌کنم زیرا این روابط تقریباً همیشه از قبیل مبتذلات است.[۷]

سورل خود ضعفهای خویش را می‌دانست اما در عین حال واقف بود که همین نارساییها ممکن است عاقبت در ردیف قدرتهایش بحساب بیاید. از این قبیل بود روش نامتعارف کارش. آثارش شامل دست کم سیزده کتاب است ومقالات بیشمار دربارهٔ موضوعاتی که تنوع و تعددشان موجب شگفتی است و کلاً مجموعه‌ای است پر حجم و نامنظم، مرکب از یادداشتهای شخصی وجدلنامه‌هایی راجع به خوانده‌های بیحساب او. اما در سراسر این آثار به طور سنجیده و منظم از امور پیش پا افتاده احتراز شده است. سورل ممکن است برای خواننده عصبانی‌کننده وملال‌انگیز باشد و مصر درخطا بنظر برسد، اما هرگز از پیش نمی‌توان حدس زد که چه خواهد گفت و هیچ‌گاه مدمغ و از خودراضی نیست.

بنابراین، درچنین مطالعه‌ای که در دست داریم، بهترین کار این‌است که فصلی جداگانه به او اختصاص دهیم. البته جدا کردنش از دیگران به معنای این نیست که او از همهٔ معاصرانش بزرگتر بوده‌است. به‌هیچ‌وجه. غرض رسانیدن این نکته است که سورل شخصی بوده مخصوص به خودش ــ پدیداری که نمی‌توان او را متعلق به هیچ ردهٔ خاصی دانست.

خوانندگان انگلیسی زبان، سورل را منحصراً به واسطهٔ تفکراتی دربارهٔ خشونت می‌شناسند که تنها کتاب اوست که تاکنون به انگلیسی ترجمه شده است. با توجه به شایستگی ذاتی کتاب، این امر کاملا قابل درك است. تفکراتی دربارهٔ خشونت مؤثرترین نوشتهٔ سورل در میانهٔ دورهٔ خلاقیت اوست. اندیشه‌هایی که در آن کتاب صورت‌بندی‌شده، بانام سورل پیوند

---

۷) این قطعه از مقدمه‌ای است که سورل به صورت نامه‌ای به دانیل هالوی، به «تفکراتی دربارهٔ خشونت» نوشته‌است:

G. Sorel: *Réflexions sur la violence* (Paris, 1908).

این‌کتاب قبلا در ۱۹۰۶ به‌شکل سلسله مقالاتی در Mouvement socaliste چاپ شده بود. ترجمهٔ انگلیسی از T.E. Hulme and J. Roth، با مقدمهٔ Edward A. Shils:

*Reflections on Violence*, new edition (Glencoe, Ill., 1950), pp. 33-4.

پیدا کرده است ـ یعنی مفهوم خشونت به عنوان نیرویی پالاینده و «خالی از کینه‌توزی و روح انتقامجویی» و توصیف «اسطوره‌های» تاریخی (بویژه اسطورهٔ سندیکالیستی اعتصاب عمومی) به‌عنوان «تصویر نبرد». سورل معتقد بود که تنها به یاری چنین اسطوره‌هایی می‌توان تودهٔ کرخ و بی‌تحرك مردم را به اقدام مشترك و هماهنگ برانگیخت و اینگونه تفکر اساطیری را به روش علوم جدید مانند می‌کرد که این‌فکر البته از همهٔ افکار پیشین شگفت‌انگیزتر است.[8] متفکران اجتماعی بعدی غالباً همین اندیشه‌ها را اقتباس کرده‌اند و مورد بهره‌برداری قرارداده‌اند. اما این‌تنها گلچین کوچکی ازافکاری است که سورل خرمن‌خرمن پخش کرده‌است.

بنابراین، تفکراتی دربارهٔ خشونت تصورکافی و وافی از گسترهٔ فکری سورل یاقدرت ضدونقیض گویی‌او بدست نمی‌دهد؛ فقط به‌سبب زحمتهایی که دوست‌جوانش، دانیل هالوی، در ویرایش و تهذیب این نوشته متحمل شده، می‌توان آن‌را از دیگر کتابهایش منظمتر و مدونتر تلقی‌کرد. برای فهم افکار پیچیده وگره‌گیر سورل باید با سایـر نوشته‌های او ـ یا لااقل با نوشته‌هایش دربارهٔ روش و موضوع علوم اجتماعی ـ دست‌وپنجه نرم کرد.

از قضا در ۱۹۵۱، سه پژوهندهٔ امریکایی، سه‌بررسی تحلیلی تمام‌نما دربارهٔ افکار و نفوذ سورل انتشار دادند. عنوانهای فرعی این سه‌کتاب نمودار نتایج متضادی است که این نویسندگان گرفته‌اند. به نظر ریچارد هامفری، سورل «پیامبری قـدرناشناخته» است ـ یعنی پیشاهنگی درزمینهٔ نسبیت درعلم وابزارانگاری[9] درعلوم اجتماعی که قدرش به طورشایسته شناخته‌نشده است.[10] اسکات لیتل اورا «پیشگام تعصب وقشریت» می‌داند ومتفکری که بیشتر ویرانگر است تا سازنده.[11] به‌عقیدهٔ جیمز مایزل که ازهمهٔ صاحب‌نظران دراین‌باره باریك‌بین‌تراست، راه فهم سورل تحقیق دقیق در «دورهٔ شکل‌گیری» اوست.[12] وقتی این‌سه‌بررسی

8) Ibid., pp. 48-9, 132, 170.

9) instrumentalism

10) Richard Humphrey, *Georges Sorel: Prophet without Honor: A. Study in anti-Intellectualism* (Cambridge, Mass., 1951).

11) Scott H. Lytle, «Georges Sorel: Apostle of Fanaticism» *Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics*, edited by Edward Mead Earle (Princeton, N.J., 1951) pp. 264-90.

12) James H. Meisel, *The Genesis of Georges Sorel: An Account of His Formative Period Followed by a Study of His Influence* (Ann Arbor, Mich., 1951).

را با هم می‌سنجیدم که هر سه بدقت با استناد به مآخذ و مدارك نگاشته شده‌اند، چیزی که نظرم را جلب کرد همان مقایسهٔ قدیمی ویلیام جیمز بین «نازك‌طبعی» و «درشت‌طبعی» بود. یکی از مفسران بر جنبه‌های «باز» و انسانی آثار سورل تأکید کرده است؛ دیگری به خصلت «بسته» و نابردبار او توجه داشته است. سورل نویسنده‌ای دو وجهی بود و، بنابراین، کسی که دربارهٔ او چیزی می‌نویسد، محال است بی‌تناسب بر یکی از دو جنبهٔ اندیشه‌اش تکیه نکند.

بااینهمه، درست به دلیل‌همین اشکال، سورل توان پژوهنده را به‌آزمایش می گذارد. «درشت» و «نازك» چنان در نوشته‌های او درهم بافته شده‌اند که جداکردنشان از یکدیگر میسر نیست. دوجنبه ازیکدیگر انفکاك‌ناپذیرند وکشاکش وتنش بین آنها، هم روشنگرواقعیت است و هم مایهٔ ضعف آثار سورل. مهمترین مسأله‌ای که می‌خواهم درسورل به‌آن بپردازم، همین دل‌مشغولی او به‌تعریف وتحدید واقعیت است. معمولا توجه محققان به‌مواضع سیاسی پیاپی سورل جلب می‌شود. من این امر را در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌دهم و درعوض به این می‌پردازم که اوچه خدمتی به‌اصول موضوعه یاپیش‌فرضهای تفکراجتماعی وکاربردهای آن کرده است. در جستجوی سورل برای یافتن واقعیت، عناصر متضاد وجود دارد. اگراین عناصر را به طور منسجم و متوالی مرتب کنیم، شاید در تکاپوی او وحدتی بیابیم بالاتر از تغییر مواضع ایدهٔولوژیك و ضدونقیض‌گوییهای پیاپی. هدف من نشان دادن این نکته است که تعصب و زیاده‌رویهای فکری سورل، ازسویی به‌او امکان تشخیص اموری‌را می‌داده که ازنظرپژوهندگان پیشین‌پنهان‌بوده است و، ازسوی دیگر، نمی‌گذاشته درتعریف واقعیت اجتماعی، از حد معینی فراتر رود.

نخستین برگه‌ها برای پی‌بردن به‌موضع بسیار غیرعادی سورل، در وقایع عمدهٔ زندگیش یافت می‌شود. برخلاف اکثریت وسیع روشنفکران فرانسه درآن روزگار، سورل برکشیدهٔ طبقهٔ بالاتر بورژوازی نبود تا به‌این‌مناسبت از غم معاش‌آزاد و بهره‌مند ازپایگاه اجتماعی استوار باشد. همچنین بر خلاف پگی، یکی از آن نمونه‌های نادر در میان تحصیلکردگان هموطنش، یعنی فرزند راستین خلق، هم نبود. سورل بورژوا بود، همهٔ عمر هم بورژوا ماند، منتها بورژوایی قدری متفاوت. پدر و مادرش اهل نورماندی بودند و درآمد متوسط داشتند وآرزوی تحصیلات عالی برای فرزندانشان در سرمی‌پروردند. ژرژ سورل بیگمان از شکستهای مالی پدرش درکودکی سخت تکان خورده بود. این مشکلات

ایجاب می‌کرد کـه خانوادهٔ سورل سخت قناعت و صرفه‌جویی پیشه کند و بـا دیگر افراد همطبقهٔ خویش معاشرتی نداشته باشد.[۱۳]

ژرژ سورل طریقی غیر از راه معمول روشنفکران نوپای فرانسه درپیش گرفت و بر خلاف ایشان، به جای رشته‌های ادبی و علوم انسانی، وارد تحصیلات فنی شد. در ۱۸۶۵، در هجده‌سالگی به دانشکدهٔ پلی‌تکنیك راه یافت. پلی‌تکنیك برای آمـوزش نظامی و علمی بهترین مؤسسهٔ تعلیمات عالی درفرانسه بشمار می‌رفت و فقط دانشسرای عالی با آن برابری می‌کرد که بسیاری ازدرخشانترین متفکران آیندهٔ فرانسه درآن تربیت می‌شدند. در ۱۸۷۰، سورل به سمت مهندس ادارهٔ راه و پل، به استخدام دولت درآمد و تا بیست سال بعد بین مراکز مختلف ولایات در رفت‌وآمد بود و با لیاقت وکفایت، شغل شرافتمندانه‌اش رادنبال می‌کرد و در اوقات فراغت با عطشی تسکین‌ناپذیر به مطالعه می‌پرداخت.

بدون‌شك، استقلال و اصالت فکری سورل درسالهای بعد عمدتاً ازهمین خودآموزی درشهرستانها مایه می‌گرفت که موجب‌می‌شد به‌خودش واگذارشود و ازدسته‌بندیهای پاریس دور بماند وگرایشی راکه به اتکاء بنفس داشت بیشتر تقویت کند. سالها بعد سورل متذکر شدکه بیست‌سال وقت صرف‌کرد تاآنچه را در تحصیلات رسمی آموخته بود به فراموشی بسپارد.[۱۴] سرانجام پس‌از پانزده‌سال‌کسب مقدمات به این شیوه، سورل احساس‌کرد برای بیان افکاری‌که داشت‌آماده شده است. دوکتاب اولش هنگامی‌که هنوز در استخدام دولت بود، در ۱۸۸۹ انتشار یافت. سه سال بعد، پس ازدریافت نشان لژیون دو نورکه معتقد بود می‌بایست برای قدردانی از خدماتش به وی داده شود، استعفا کرد و در بولونی-سور-سن در حومهٔ پاریس سکونت گزیـد تا با ارثیه‌ای مختصرکه عایدش شده بود به زندگی ادامه دهد. درسی‌سال بعدکه در واقع دومین مرحلهٔ عمرش بود، از لحاظ ظاهری زندگیش‌تقریباً هیچ تغییر نکرد ولی پر از آشوبهایی بودکه درنتیجهٔ طبع جدلی و آرام‌ناپذیرش بوجود می‌آمد.

در زندگی سورل کیفیت دیگری هم بودکـه باعث جدایی او از همگنانش می‌شد. همسر عرفیش[۱۵] که سورل به لحاظ رعایت خواست خانواده‌اش از ازدواج [رسمی] با او خودداری می‌کرد، دختر روستایی تقریباً بیسوادی بود. سورل بدقت به او آموزش می‌داد و

13) Andreu, *Sorel*, pp. 25-6.
14) Sorel, *Reflections*, p. 32.
۱۵) common-law wife. زنی‌که بدون جاری شدن صیغهٔ نکاح و انجام تشریفـات رسمی با مردی زنـدگی می‌کند ولی قانوناً همسر او محسوب می‌شود.ـــم.

در تربیتش می‌کوشید و زن نیز، به نوبهٔ خویش، موجب نزدیك شدن وی به مردم عادی و عامی می‌شد واز این راه، به او در مطالعاتش درزمینهٔ سوسیالیسم الهام می‌بخشید. احترامی که سورل همواره به مذهب کاتولیك می‌گذاشت یقیناً از بعضی جهات از مشاهدهٔ معتقدات مذهبی سادهٔ این زن سرچشمه می‌گرفت. وقتی زن در ۱۸۹۷ از دنیا رفت، شوهر عهدکرد در بقیهٔ عمر به خاطرهٔ او ارج بگذارد.

دماغ سورل معجون غریبی بود که دو عنصر اصلی همیشه در آن با هم در نزاع بودند. سورل به حسب آموزش و حرفه، مهندس بود و از نظر خلق و مشرب اخلاق‌پرداز و نصحیت‌گر.

تأثیر کارهایی که به سبب مهندس بودن‌کرده بود هرگز از ذهنش زائل نشد. گرچه حرفهٔ مهندسی را یکسره ترك‌کرد و سی سال آخرعمر را به اشتغالات ادبی گذرانید، قالب فکری یك‌مهندس همچنان دراو باقی‌بود. کسانی که دراین جهان‌احترامش را جلب می‌کردند «سازندگان وکنندگان [کارها]» بودند. «به‌آن نوع‌ادراك اعتماد داشت‌که بادستها صورت بگیرد. به‌آن قسم مردم بیش از همه اعتماد می‌کرد‌که با دستهایشان با دنیا طرف می‌شدند ـ یعنی‌کارگران وهنرمندان.»[۱۶] همین احترام را برای ماشین‌آلات هم داشت. اما از طبیعت می‌هراسید و به‌آن بدگمان بود ـ یا، به عبارت دقیقتر، به‌اصطلاح خودش از «طبیعت طبیعی» روی‌گردان بود، به تفکیك از«طبیعت‌مصنوعی» که اهل علوم و صناعات، بی‌نظامی و پریشان عنصری واقعیت را تابع آن می‌ساختند. محور ثابت تفکر سورل، همین فرق بین اسرار ناگشودنی طبیعت محض بود و برساخته‌های مصنوعی علم‌که آدمی را قادر به رام کردن و، بنابراین، فهم طبیعت می‌کرد. می‌گفت پوزیتیویستها هرگز شعور تشخیص این تفاوت را نداشته‌اند. از این رو، همیشه بـه قـول خـودش بـه [leur] petite science [ = آن «علم کوچولویشان»] به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست.[۱۷]

هدف بنیادی و ثابت سورل، آفریدن «جهانی از نظم بود به طور مصنوعی».[۱۸] حتی مفهوم اسطوره درسیاست‌هم که بعدها سبب شهرت او شد، به عقیدهٔ وی، آنچنان‌که در بادی

16) Humphrey, op. cit., p. 64.
17) G. Sorel, «L'Expérience dans la physique moderne», *De l'Utilité du pragmatisme* (Paris, 1921), pp. 336-7; *Reflections*, p. 162.
18) Humphrey, op. cit., p. 13.

امر بنظر می‌رسید با فکر صناعی تضاد بنیادی نداشت. اسطوره‌هم برساخته‌ای مصنوعی[19] بود یا دستگیره‌ای که به وسیلهٔ آن بدست آوردن واقعیت اجتماعی امکان‌پذیر می‌شد. رابطهٔ طرز فکر مهندسی سورل‌را با دیگر رکن روانی‌او، یعنی اخلاق‌پردازی ونصیحت‌گری، از همین راه می‌توان کشف کرد.

سورل در مقام اخلاق‌پرداز، مردی بود قدیمی و حتی خشکه مقدس. سختگیریهایش درامور جنسی بسیار غیرعادی بود. ممکن نبود هیچ‌یك از معاصرانش مانند او بجد دلیل بیاورد که «جهان هرچه عفیف‌ترشود، عدل‌وداد بیشتر بر آن حکمفرما خواهد شد.»[20] سورل خود به عمق احساساتش درمورد مسائل اخلاقی آگاه بود. هنگامی‌که کروچه نقد مساعدی دربارهٔ تفکراتی دربارهٔ خشونت منتشرکرد، سورل شرحی برای سپاسگزاری از او نوشت و درآن متذکر شدکه محقق ایتالیایی درست تشخیص داده است‌که «دل‌مشغولی بزرگ [او] در سراسر زندگی، تکوین تاریخی اخلاق بوده است.»[21] کلید جنبهٔ محافظه‌کارانهٔ اندیشهٔ سورل را که همیشه نقیض پافشاری او برخشونت انقلابی بنظر رسیده، باید در همین سختگیری اخلاقی جستجو کرد. اگر او در نخستین کتابش دربارهٔ محاکمهٔ سقراط، موضعی نامعمول اتخاذکرد و جانب حکومت آتن را درمقابل آن حکیم گرفت، به این دلیل بودکه احساس می‌کردسقراط درحقیقت مردی مفسد وعامل تباهی درآن جامعه بوده‌است ـ جامعه‌ای که هنوز به آرمانهای قهرمانی عصری ساده‌تر احترام می‌گذاشت. به همین‌سان، عده‌ای بر این نظر بوده‌اندکه خصومت پایدار سورل بامتفکران قرن هجدهم، معلول برآشفتگی او از «بی‌بندوباری اخلاقی» آن دوره بوده است.[22]

پس درمسائل اخلاقی نیز هدف سورل استقرار نظم بود ـ منتها این دفعه می‌خواست بشر وحشی و بدوی تابع نظم شود، نه طبیعت بیجان. سورل مدعی بودکه هرگز پندارهای پوچ دربارهٔ آدمیزاد درسر نمی‌پرورد ومی گفت که بدبینی‌اش قسمی «فلسفهٔ اخلاق» است.[23] در یکی از نامه‌هایش به‌کروچه توضیح داده است که: «هر حرکتی به سوی عظمت همیشه با تلاش توأم است و هر حرکتی به‌طرف انحطاط همیشه به‌طور طبیعی انجام می‌گیرد.»

19) artificial construction
20) G. Sorel, «Préface pour Colajanni» (1899), *Matériau d'une théorie du prolétariat* (Paris, 1919), p. 199.
21) Letter of May 6, 1907, *La Critica*, XXVI (1928), 100.
22) Pirou, op. cit., p. 14.
23) Sorel, *Reflections*, p. 38.

و سپس افزوده است: «طبیعت ما بناچار به سوی آنچه فیلسوفان تاریخ بد و تباه تلقی می‌کنند رانده می‌شود، خواه بربریت باشد خواه انحطاط و فساد.»[24] به این جهت، سورل در سراسر عمر درجستجوی گونه‌ای ricorso بود ــ یعنی نوسازی تاریخ بشر از راه بازگردانیدن ارزشهای دیرین و قهرمانی. واژهٔ ricorso لفظاً به معنای «بازدویدن» است. سورل این اصطلاح را از جامباتیستا ویکو گرفته بود. او ویکو را حتی پیش از کروچه کشف کرده بود و یکی از نخستین مقالاتش را به او اختصاص داده بود.[25]

سورل نیز مانند ویکو به پیروی از این «بدبینی اخلاقی»، انحطاط و تباهی را خطری بزرگتر از بربریت تلقی می‌کرد، چرا که معتقد بود در بربریت دست کم گونه‌ای فضیلت مثبت نهفته است. به این سبب، او با نیچه در این نکته همداستان بود که در اخلاق «خدایگانی» یا «سرورانهٔ» روزگاران پهلوانی، نیرویی جان‌بخش وجود داشته است.

تأثیر نیچه در سورل بسیار محل مناقشه بوده است. گاهی نام آن دو را با نام فروید پیوند داده‌اند و هرسه را «پیامبران بزرگ امروز» خوانده‌اند.[26] بیگمان، در بسیاری از اندیشه‌های سورل تأثیر نیچه دیده می‌شود. هر دو دشمن آشتی‌ناپذیر بیمایگی بورژوازی و هوادار اخلاق راست و درست و خالی از احساسات بازاری بوده‌اند. با اینهمه، هیچ شاهدی در تأیید نفوذ مستقیم نیچه در سورل در دست نیست. هنگامی که سورل نخستین اثرش را می‌نوشت و با دیدگانی بسیار شبیه نیچه به تمدن یونان می‌نگریست، هنوز اسم آن فیلسوف آلمانی به گوشش هم نخورده بود و مدتها بعد درکارهای پخته‌ترش، از جمله تفکراتی دربارهٔ خشونت، به بحث دربارهٔ نظریات اخلاقی او روی آورد. در اینجا هم باز به موردی دیگر در تاریخ سیر اندیشه‌ها برمی‌خوریم که مشاهده می‌کنیم دو متفکر به طور مستقل و تقریباً همزمان تصورات واحد حاصل می‌کنند.

از این گذشته، سورل، بر خلاف نیچه، مظهری در سیاست عملی برای آرمانهای اخلاقی خویش می‌جست. تلاش برای ricorso روشن می‌کند که چرا او به این طرز گیج کننده تغییر موضع سیاسی می‌داد. سورل پیوسته در جستجو بود و پیوسته سر می‌خورد. اما به رغم

۲۴) نامهٔ مورخ ۲۵ ژانویهٔ ۱۹۱۱. رجوع کنید به:
*La Critica*, XXVI (1928), 343.

۲۵) رجوع کنید به فصل ششم در همین کتاب.

26) Humphrey, op. cit., p. 218.

پیروی رسمی از فلسفه‌ای بدبینانه، خـاصیت جهندگی شگفت‌انگیزی داشت و هر بار به برکت این صفت، بر نومیدی و دلسردی چیره می‌شد و باز نهضت دیگری پیدا می‌کرد و به‌آن دل می‌بست.

البته این هم جلوهٔ دیگری از اختلاف طرز فکر مهندسی بـا تکاپوی اخلاقی بود. چیزی که این‌دو را باهم جمع می‌کرد تأثیر ویکو بود. ویکو گفته بود که فهم «جهان مدنی»[۲۷] برای آدمی میسر است چه اوخود آن جهان‌را ساخته است. سورل این سخن را اصل قرار داده بود و با تکیه بر تعالیم ویکو، کنندگی[۲۸] را با دانندگی[۲۹] مرتبط تلقی می‌کرد و تعبیر علمی و تعهد سیاسی و فهم و دریافت را جنبه‌هـای گوناگون تکاپویی واحد می‌دانست. او بر این نظر بود که فهمیدن به معنای علمی‌که با شغل پیشه‌وران و صنعتگران ارتباط دارد، ازتعهد اخلاقی جدایی‌نـاپذیر است، بهترین دلیلش هم اینکه پیشه‌وران و صنعتگران ــ یعنی قهرمانان عصر ماشین ــ امروزعالیترین نمونه‌های اخلاق هستند. بعداً خواهیم دیدکه سورل برای پی‌بردن به‌کنه درنیافتنی واقعیت، به‌کدام شیوه‌های فکری یکی پس‌از دیگری متوسل می‌شد و در آن هنگام این پیوستگی و تداعی که از آن سخن گفتیم روشنتر خواهد شد.

در آغاز، سورل مفهوم «گسلش» را ابداع کرد و بسط داد. فن «گسلش» راضمن بحث دربارهٔ تعبیرسورل از مارکس مشاهده کردیم.[۳۰] اکنون باید رابطهٔ آن را با نظریه‌پردازی عمومی دربارهٔ جامعه مورد توجه قرار دهیم.

روشنترین تعریفی کـه سورل از این مفهـوم داده بـدیـن شرح است: «گسلش» یعنی «بررسی بعضی از بخشها [ی یك وضع یا سلسله‌ای از رویدادها و مانندآن] بدون درنظر گرفتن همهٔ پیوندهای آنها با کل [موضوع]، به منظور تعیین چگونگی فعـالیت آن بخشها از طریق جداکردنشان [از بقیـه].» او توضیح می‌دهد که «شناخت آنچه تاریخ از راههای نامتناسب با عقل مـا پدید می‌آورد، به وسیلهٔ [گسلش] امکان‌پذیر می‌شود.»[۳۱] مختصر آنکه، «گسله» تجریدی خودسرانه و دلبخواه ازواقعیت است، نزدیك به‌آنچه ماکس وبر «نمونهٔ

27) civil world
28) the act of doing
29) the act of knowing

۳۰) رجوع کنید به فصل سوم، بخش چهارم در همین‌کتاب.ــم.

31) G. Sorel, «Appendix 1: Unity and Multiplicity», *Reflections*, second edition (1910), p. 287; «Avant-propos» (1914), *Matériaux*, p. 7.

مثالی» خوانده است یا آنچه دانشمندان بعدی علوم اجتماعی «مدل» نامیده‌اند.

ولی این مشابهت تقریبی است. تصور سورل از تجرید درعلوم اجتماعی به هیچ‌وجه ازلحاظ دقت به پای برداشت وبر و جانشینانش نمی‌رسید. سورل با اینکه مهندس بود، نسبت به دقت بدگمانی عجیبی داشت و شاید به همین‌دلیل اعتنایی به‌آن نداشت. برخلاف بعضی از اصحاب نظریه‌های اجتماعی که چون اطلاعی ازعلوم طبیعی نداشتند، در ارزش نهادن به‌آن علوم غلو می‌کردند، سورل به تجربهٔ شخصی با خصلت موقت بیشتر قضایای علمی آشنا بود و می‌دانست که دقت‌ظاهری قضایای مذکورغالباً حجابی است برای‌پوشانیدن شکها و دودلیهای پژوهندگان اصلی.

بنابراین، اوهشدار می‌داد که «گسله‌ها» را نباید عیناً به‌معنای حقیقی گرفت، بلکه باید مانند دیگر اقسام نمادها دانست وازکاربردشان دور از اوضاعی که خاستگاهشان بوده‌است خودداری کرد وگرنه «معنایشان مبهم و استعمالشان خودسرانه و... وضوحشان‌فریبنده» خواهد شد. به همین‌وجه، باید «در زبان از دقت بیش از حد پرهیز کرد، زیرا این کار مخالف با خصلت سیال واقعیت است.» سورل نصیحت می‌کرد که: «باید کورمال کورمال پیش رفت؛ باید فرضیه‌های احتمالی و جزئی را آزمود و به تقریبهای موقت قناعت کرد تا راه همیشه برای تصحیحات پیاپی باز بماند.» او برآن بود که اگرنیك بنگریم معلوم می‌شود بسیاری از انتزاعاتی که درنظریه‌پردازی اجتماعی دربارهٔ آنها داد سخن داده می‌شود، از «حوزهٔ شعور عادی» برمی‌خیزند؛ «در این حوزه، هرچیز با هرچیز دیگر درمی‌آمیزد؛ فرمولها هم صادقند هم کاذب، هم حقیقی هم نمادی، عالی به یك معنا و پوچ و باطل به معنای دیگر؛ همه‌چیز وابسته به این است که چگونه آنها را بکار ببریم.»[۳۲]

بنابراین، بدگمانی و سردباوری سورل نسبت به دقت، از بعضی جهات ازآشنایی عملی او بامحدودیتهای نظریه‌پردازی سرچشمه می‌گرفت، اما ازطرف دیگر نمایانگرهدف مثبت‌تری نیز بود به این معنا که سورل می‌خواست درنوشته‌هایش «خصلت سیال واقعیت» را به چنگ آورد. هیچ‌یك ازنظریه‌پردازان اجتماعی قرن بیستم، به این حد بلندپروازنبوده است. دانشمندان قبلی هم دراین تصوربودند که همین‌کار را می‌کنند؛ اما تصورشان ازاینکه جهان تجربه از چه متقوم می‌شود، بمراتب اجمالیتر از سورل بود. نظریه‌پردازان روزگار

32) Ibid., p. 15; «Avenir socialiste des syndicats (1898), *Matériaux*, p. 58; «La necessità et il falalismo nel marximo», *Saggi di critica del marximo* (Milan, 1903), pp. 68-9.

ما عموماً براین نظر بوده‌اند که دریافت شکل‌بندی دقیق تجربه محال است و تأکید کرده‌اند که باید تصورات کلی یا انتزاعاتی برای روشن شدن مطلب درست کرد. سورل هم هنگامی که طبیعت «طبیعی» را از «مصنوعی» فرق می‌گذاشت، همین‌نظر را نسبت به‌جهان مادی‌ابراز می‌کرد. سؤال این است که چرا وقتی او به عالم مناسبات اجتماعی رسید، اینقدر بردشواری کار افزود؟

در اینجا می‌آییم برسر دومین صورت‌بندی روش سورل درعلوم‌اجتماعی که ازسویی با مفهوم ساده‌تر «گسله» تداخل می‌کند و، از سوی دیگر، با تغییر ظریفی که در آن وارد می‌سازد، تأثیر برگسون را دراو انعکاس می‌دهد. سورل بویژه هنگامی که در سالهای ۱۹۰۶ـ۱۹۰۸ دو کتاب تفکراتی دربارهٔ خشونت و پندار پیشرفت را می‌نوشت، سخت متأثر از برگسون بود.

سورل این‌صورت‌بندی دوم‌را همزمان با صورت‌بندی اول بکار بست. دردومین صورت‌بندی، هم بر متغیر بودن پدیدارهای اجتماعی تأکید شده است و هم مسألهٔ انگیزه‌های غیرمنطقی بحساب آمده است. البته این‌مسأله همیشه قبلا نیز به‌طورضمنی بحساب گرفته شده بود و شاهدآن، علاقهٔ سورل به امور دینی و اخلاق حاکم برمناسبات جنسی بود. ولی اکنون بر سراسر اندیشهٔ وی اشراف پیدا کرده بود و در قالب مفهوم «اسطوره»[۳۳] آشکار می‌شد.

اگر کسی به طور سطحی به مسأله می‌نگریست، اسطوره بنظر می‌رسید قسم خاصی «گسله» باشد، زیراهم اسطوره نمودار گونه‌ای‌تفکر درقالب نهادها بود و هم «گسله». ولی، آنطورکه سورل‌آن واژه را بکار می‌برد، چنین می‌نمودکه اسطوره چیزی است از جهتی پایینتر از «گسله» و ازجهت دیگر، بالاتراز آن. بالاتر از «گسله» بود به لحاظ اینکه صرفاً از قبیل مفاهیم کلی درروش‌شناسی نبود: «مجموعه‌ای ازتصویرهای همبافت» بود، نه‌عنصری مجزا که جدا از چیزهای دیگر درنظر گرفته شود. پس اسطوره می‌بایست واقعیت را در نقاط متعدد انعکاس دهد و، ازاین‌گذشته، چیزی خارج از دایرهٔ منطق و عقل باشد. بنا به‌این خاصیت، اسطوره می‌توانست ازمفاهیم کلی‌تابع نظم‌منطقی که نظریه‌پردازان اجتماعی معمولا ابداع می‌کردند، به «واقعیت سیال» نزدیکتر شود. وسرانجام، اسطوره چیزی‌بودکه آدمیان براساس‌آن عمل می‌کردند، حال آنکه مفاهیم کلی منطقی‌ممکن نبودکسی‌را بکاری برانگیزند. بنابراین، از این‌جهت نیز می‌شد گفت که‌اسطوره به‌نحوخاصی از واقعیت برخوردار است.

از سوی دیگر، اسطوره بنظر می‌رسید از جهت اینکه‌کمتر قابل‌کنترل تجربی است،

33) myth

چیزی پایینتر از یك «گسلۀ» عادی باشد. آنگونه که سورل حدودکاربرد انتزاعات یا مفاهیم کلی را در نظریه‌پردازی اجتماعی تعیین می‌کرد، چنین مفاهیم می‌بایست به نسبت تغییر اوضاع و احوال و معلومات شخص ناظر، پیوسته تابع تغییر وتصحیح باشند. او بصراحت می‌گفت که اینگونه تصحیحات شامل «گسله‌ها» نیزمی‌شود ولی اسطوره‌هارا در بر نمی‌گیرد، زیرا اسطوره مستقل و در نفس خویش کامل است و نباید در آن تصرف کرد. سورل هشدار می‌داد که: «چنین مجموعه‌های مرکب از تصویرهای همبافت، چیزی نیستند که کسی بخواهد باتجزیه‌کردنشان به عناصر سازنده، مورد تحلیل قرارشان دهد... باید آنها راکلا به‌عنوان نیروهای تاریخی در نظر گرفت... چیزیکه بخصوص باید از آن اجتناب ورزید، مقایسۀکارهای واقعی است با تصویرهایی‌که مردم پیش ازآنکه وارد میدان عمل شوند، در ذهن داشته‌اند.»[۳۴]

حاصل این عقاید، نوعی رازوری یا عرفان در جامعه‌شناسی بود. سورل قلمرو امور بیرون از دایرۀ عقل را کاملا وصراحتاً پذیرفته بود اما اکنون نمی‌دانست باآن چه‌کند. او «آنچه را هراکلیتوس «چرخش» و برگسون «سیلان» فرایندهای‌کیهانی خوانده بود» کشف کرده بود، ولی نمی‌خواست از روش برگسون برای «غوطه‌ور شدن» در آن سیلان پیروی‌کند[۳۵]، زیرا بیش ازآن مرد علم بودکه به این کار تن در دهد. سورل با نمادهای تبیین‌ناپذیرش تنها مانده بود و یگانه نتیجه‌ای‌که از سر درماندگی می‌توانست بگیرد این بود که «پیچیدگی تاریخ ناگشودنی است» و واقعیت همیشه در پس پردۀ اسرار باقی خواهد ماند.[۳۶]

سورل‌کوشیده بود به یاری مفهوم «اسطوره» به واقعیت نزدیکتر شود، اما حاصل کارش این شده بودکه هیچ توضیح قابل فهمی در دست نداشت و از واقعیت دورتر افتاده بود. در روش «گسلش» فرض بر قسمی همگرایی یا همنهشتی[۳۷] با واقعیت بود. اما در مفهوم اسطورۀ اجتماعی، اصولا این مسأله حائز اهمیت و درخور اعتنا دانسته نمی‌شد. کسی که سورل را، دست‌کم موقتاً، از این بن‌بست نجات داد، ویلیام جیمز بود.

سومین وآخرین صورتی‌که سورل به‌روش خود درعلوم اجتماعی داد، درچارچوب نظریۀ فلسفی اصالت عمل بود. او حتی پیش از آنکه نام ویلیام جیمز به گوشش خورده

34) Sorel, *Reflections*, p. 49.
35) Humphrey, op. cit., p. 136.
36) Sorel, *Les Illusions du progrès*, p. 2.
37) congruence

باشد، به موضعی نزدیك موضع او رسیده بود. پافشاری همیشگی وی بر اینکه هر نظریهٔ اجتماعی معتبر باید از عمل سرچشمه بگیرد، مستلزم اتخاذ روشی برمبنای اصالت عمل بود. سورل نیز مانند جیمز، نسبت به هرگونه صورت‌بندی مبتنی بر تعقل محض بدگمان بود و جنگ و گریزش با متفکران سدهٔ هجدهم وپوزیتیویستهای قرن نوزدهم که به پیشرفت معتقد بودند، از همین بدگمانی مایه می‌گرفت. ولی از سوی دیگر، با جیمز همداستان بود که باید حدی برای ضدیت با تعقل قائل شد و، به این جهت، به اینکه او و جیمز را ضدتعقلی بخوانند اعتراض می‌کرد و می‌گفت چنین وصفی در مورد ما صادق نیست، زیرا ما سعی داریم «پریشان‌اندیشیهای ناشی از علم‌پرستی را زائل‌کنیم تا معلوم شود که نتایج مشروع کارهای عقلانی درخور اعتماد کامل است.»[۳۸] نه سورل با انسان‌گرایی کلاسیك و عقلی اروپا که سنتاً در ادبیات به ارث رسیده بود نزاعی داشت و نه جیمز؛ هردو پروردهٔ همین سنت بودند و گنجینهٔ خیالشان برکشیده از آن بود. چیزی که به آن اعتراض داشتند سوءاستفاده از سنت مذکور به صورت چاره‌گریهای صرفاً لفظی در فلسفه بود.

بنابراین، طبیعی بود که سورل در آخرین مجموعهٔ مقالاتش که به صورت کتاب منتشر شد، در ترویج عقاید جیمز در فرانسه بکوشد و بخواهد نام جیمز و خودش در ذهن مردم با هم پیوند پیدا کنند. البته او سعی داشت برگسون را هم به این حلقه بکشاند، که باز با توجه به‌شوقی که برگسون نسبت به آراء فیلسوف‌امریکایی نشان می‌داد، کاملا طبیعی می‌نمود. اما سورل همانطور که نمی‌خواست کاملا از برگسون پیروی کند، برای انتقاد از بعضی جزئیات کار جیمز هم محدودیتی برای خود قائل بود. سورل بر آن بود که جیمز اگر حزم کافی نشان می‌داد، باکسانی مانند هانری پوانکاره در فرانسه متحد نمی‌شد که به بهانهٔ «تبیین سادهٔ انقلابی که درعصر ما در طبیعت مصنوعی مورد مطالعهٔ فیزیکدانان روی داده است، دربارهٔ واقعیت علم ابراز تردید می‌کنند.»[۳۹]

«واقعیت علم» نیز مانند اخلاق حاکم برمناسبات جنسی، یکی از نقاط حساس سورل بود و این حساسیت نمی‌گذاشت از اعتقادی که او بتازگی به اصالت عمل پیداکرده بود، بهرهٔ کامل ببرد. جیمز بی‌آنکه دغدغه به خود راه دهد، نسبت به علم و شعور عادی شکاکیت پیشه‌کرده بود. این‌نگرش شکاك، آسایش خاطر سورل‌را یکسره بهم‌می‌زد. او اکنون حاضر بود بمراتب بیش از گذشته به شعور عادی تکیه‌کند، اما طبعش اجازه نمی‌داد که در اعتماد

38) Sorel, «Avant-propos» (1917), *Pragmatisme*, pp. 2-3.
39) Sorel, «De Kant à William James», Ibid., pp. 84-5.

جیمز نسبت به روشهای عقلی سرسری شریك شود، زیرا هنوز آثار موشکافی و سختگیری روزهای مهندسیش پابرجا بود.

از این رو، آخرین صورت‌بندی اندیشهٔ سورل هیچ‌گاه به مرحلهٔ قطع و یقین نرسید و حتی بایدگفت اصولا جنبهٔ نهایی پیدا نکرد. سورل در نامه‌ای به کروچه نوشت: «من هرگز از خود نپرسیده‌ام که نوشته‌های گوناگونم به چه شکل باید با هم تألیف شوند. همین طور به اقتضای وقت، روزانه چیزهایی می‌نویسم.»[۴۰] به این مفهوم می‌توان گفت که سورل در روشی که پیش‌گرفته بود اصالت عمل [یا فایدهٔ عملی] را درنظرداشت. ازطریق جیمز پی‌برده بود که در فلسفه به تعدد عقاید قائل است، ولی اجازه نمی‌داد به‌سبب پای‌بند بودن به این موضع، به شکاکیت کشانده شود و همه چیز را نسبی و اعتباری بینگارد. از امور یقینی در مورد طبیعت «مصنوعی» دست برنمی‌داشت و، بنابر این، هرگز نتوانست در جستجوی واقعیت به‌مقصود برسد و هرگز حتی درنیافت که از «واقعیت» چه اراده می‌کند. آیا آنگونه‌که جیمز به طور ضمنی گفته بود،کاربرد این مفهوم صرفاً به منظورآسان‌کردن کارها در روش‌شناسی بود؟ یا چنانکه دانشمندان علوم اجتماعی عادتاً مسلم می‌شمردند، اطمینانی هم به همنهشتی آن باجهان تجربهٔ‌حسی وجود داشت؟ سورل پاسخی به‌این پرسشها نداشت، زیرا همان شکل‌گیری فکری که چنان بینشی نسبت به مسائل اجتماعی و فکری روزگارش به او داده بود، در عین حال نمی‌گذاشت بصیرتی به نظریه‌پردازیهای منسجم دربارهٔ عمل اجتماعی پیدا کند.

تردید نیست که از نظر ارزشهای دموکراسی غربی، موضع اساسی سورل، به گفتهٔ یکی از جامعه‌شناسان سرشناس امریکا، «از جهت اخلاقی و سیاسی زیانبار بوده است».[۴۱] درآثار سورل عناصر غیرعقلانی و لاف وگزاف و چیزهای ناپسند زیاد است. هرکس به دلیل نازك‌طبعی این امور را بحساب نگیرد، مرتکب خطای فاحش شده است. اما به همین وجه‌خطاست که کسی بخواهد سورل‌را فقط sub specie aeternitatis [= فارغ‌ازمحدودیت زمان] در نظر بگیرد و به جای اینکه او را انسانی بسیار پرشور و «متعهد» بداند که در موقعیت تاریخی مشخصی عمل می‌کرده است، صرفاً متفکری مشتغل به تصورات کلی و

۴۰) نامهٔ مورخ ۲۸آوریل ۱۹۰۳. به نقل از: *La Critica*, XXV (1927), 327.

۴۱) نقل از مقدمهٔ Shils به Reflections ،ص۲۹.

مجردات بینگارد. در مورد سورل نیز مانند نیچه، تذکر این نکته لازم است که او روزگار خویش را از لحاظ فرهنگی و اخلاقی بی قید و بی‌بندوبار می‌دانست و معتقد بود که به حکم وظیفه، باید با ترویج اصول اخلاقی محکمتر وسختگیری بیشتر با «بیمایگی بورژوازی» مبارزه کند. بنابراین، بسیاری چیزها را ــ مانند نفرت از سوسیالیسم پارلمانی و رویگردانی ازدموکراسی طبقهٔ متوسط ــ که امروز به‌نظر ما زشت و ناپسنداست، باید به حساب موقعیت اوگذاشت (یا به عبارت بهتر، به حساب آنچه به عقیدهٔ خودش موقعیت او بود). وقتی‌پی ببریم که چنین چیزها از قبیل پیشداوریهای او بوده‌است، می‌توانیم به امورکلیتر بپردازیم.

همچنین اکنون که مطالعات هامفری و مایزل پرونده را روشن کرده است، باید بار دیگر تأکید کرد که سورل‌را فقط به‌طور بسیار غیر مستقیم ممکن است ازپیشگامان کمونیسم و فاشیسم بشمار آورد. تأثیر او در لنین صفر بود. دیدیم که احساسات بنیادگذار کمونیسم جدید نسبت به‌سورل بکلی غیر ازاحساسات سفیر شوروی بود که به او احترام می‌گذاشت و در بارهٔ قبرش سؤال می‌کرد. در مورد موسولینی، مسأله پیچیده‌تر است. شك نیست که سورل نه تنها در دوره‌ای که «دوچه»[۴۲] یکی از سوسیالیستهای انقلابگر بود، بلکه هنگامی که در رأس نهضت جدید فاشیسم به سوی قدرت گام برمی‌داشت، سخنان ستایش‌آمیز دربارهٔ او می‌گفت. او از سالها پیش ــ یعنی از ۱۹۱۲ــ مسیر نامتعارف موسولینی را در آینده پیشگویی می‌کرد و از این جهت تقریباً منحصر بفرد بود. ولی تردید هست که موسولینی هرگز چیز مشخصی از اوآموخته باشد. موسولینی از پیش‌از جنگ با نوشته‌های سورل‌آشنا بود و به‌نسبت تغییراتی که در مواضع‌سیاسی او پیش می‌آمد، بتناوب‌گاهی او را می‌ستود وگاهی لعن می‌کرد. اما داستان‌آشنایی شخصی‌آن دو با یکدیگر، بکلی ساختگی است. حقیقت امر این است که‌موسولینی تصوری‌راکه ازعمل سیاسی داشت، ظاهراً خودش شخصاً حاصل کرده بود. تصورش در این مورد مشابه تصور سورل بود، منهای ظرافتهای آن. موسولینی برای اینکه ببیند چگونه باید به‌قدرت برسد، نیاز نداشت از سورل درس بگیرد. اما پس ازاینکه جایش برمسند قدرت محکم شد، مصلحت دید برای اینکه به‌آنچه کرده بود وجه عقلی و چهرهٔ محترمانه و روشنفکرانه بدهد، از نوشته‌های سورل شاهد بیاورد، کما اینکه از نیچه و ویلیام جیمز و دیگران هم می‌آورد.[۴۳]

۴۲) Duce. لقب موسولینی. به ایتالیایی به معنای «رهبر».ــم.

43) Andreu, *Sorel*, pp. 106-9; Gudens Megaro, *Mussolini in the Making* (London, 1938), pp. 228-45.

حال که این مطالب گفته شد، می‌توانیم با خاطر آسوده به سورل در مقام یکی از متفکران اجتماعی به معنای عامتر بپردازیم. چنانکه در آغاز این فصل هم گفتیم، تعیین مرتبهٔ سورل در میان معاصرانش فوق‌العاده دشوار است. او به گروهی از نویسندگان فرانسوی تعلق داشت که پیوندشان با یکدیگر چندان محکم نبود ولی همه می‌خواستند سنت تفکر در قالب «تصورات کلی» و مقولات فلسفهٔ دکارت را که درفرانسه پیشینهٔ دیرین داشت، به مسیر درست بیندازند. سورل از پگی متفکر بهتری بود ولی نفوذش به پای برگسون نمی‌رسید. درجامعه‌شناسی، مقامش بمراتب از وبر و دورکم وحتی پاره‌تو پایینتر است. ازشاخ به‌شاخ می‌پرید و، به این سبب، روشش به درد نظریه‌پردازی منظم دربارهٔ جامعه نمی‌خورد. در فلسفهٔ تاریخ، بسیاری ازهمان مسائلی را که کروچه می‌دید اوهم می‌دید، اما نه به‌آن وضوح. بنابراین، ممکن است سؤال شودکه اصولاً چرا باید به او پرداخت؟

سورل، به‌عقیدهٔ من، یکی از متفکرانی است که اهمیتشان بیشتر به‌جهت طرح مسائل است تا حل مشکلات و باید ادامه‌دهندهٔ سنت بزرگمردانی مانندآ بلار و نیچه و سقراط محسوب شودکه سؤال می‌کردند وآرامش حاکم بر تصورات حاضر وآماده و مورد قبول عامه را بهم می‌زدند. تشبیه او به سقراط با توجه به بی‌لطفیهایی که در نخستین‌کتابش به او کرده است، شاید عجیب بنظر برسد ولی بجاست. ما هرگز او را ندیده‌ایم و شخصاً نشناخته‌ایم و، بنابراین، نمی‌توانیم دربارهٔ تأثیرش در دیگران داوری کنیم. کسانی که سورل را می‌شناخته‌اند، گواهی داده‌اند که جایی که او براستی گل می‌کرد، درگفت و شنودهای سقراطوار باآشنایانش بود نه در نوشته‌ها.[44] سرخی گونه‌ها و ریش سفید بلند و چشمان آبی درخشانی که معاصران جوانش بارها به‌آن اشاره کرده‌اند، برشور و حرارت سخنانش مزید می‌شد و تأثیری نازدودنی در دیگران می‌گذاشت.

تأثیر سورل هنگامی به بالاترین حد می‌رسید که به مقام نقادی و سنجش‌گری در می‌آمد. سورل نسبت به آنچه بدان معتقد بود احساس تعهد شورانگیز می‌کرد، اما در عین حال، تغییر جهت می‌داد، سرد وگرم می‌شد و ضد و نقیض عمل می‌کرد. مجموع این عواطف و هیجانهای پیچیده را به «تعصب» او تعبیر کرده‌اند، ولی همین موضع بیهمتا به او امکان می‌داد نیرنگبازیهای فکری را با نقادی و سنجش‌گری برملا سازد. چشمانش به سبب آستیگماتیسم، نافذتر شده بود. ولی درعین حال، این موضع غریب و نامتعارف او

44) Andreu, *Sorel*, pp. 286-7.

را دستخوش آشفته‌فکریهای برطرف‌نشدنی می‌کرد. دو نمونه از این مواضع جدلی‌الطرفین در خور ذکر است.

نخست اینکه سورل نه تنها هرگز موفق نشد بین نظریات اجتماعی کلی و تعهدات سیاسیش حداقلی از جدایی برقرار سازد تا نظریاتش فی‌نفسه ثبوت و تقرر پیدا کنند، بلکه معتقد بود چنین کاری بیهوده است. این اعتقاد امروزه در علوم اجتماعی از بدیهیات است، ولی بیان آن به این صورت تند وحاد قابل دفاع نیست. بیگمان، او درست می‌گفت که هیچ جامعه‌شناس و نویسندهٔ سیاسی ممکن نیست بکلی خویشتن را از اصولی که در اخلاق مسلم می‌انگارد، جدا نگاه دارد؛ اما این‌کار تاحدی میسر است، منتها سورل این حد را تشخیص نمی‌داد همچنانکه از درك پیچیدگیهای مسألهٔ «عینیت» در علوم اجتماعی به نحوی که ماکس وبر حدود آن را بعدها معین کرد، ناتوان بود.[۴۵] بنابراین، فکر می‌کنم پاره‌تو درمقاله‌ای که در رثاء سورل نوشت، اشتباه می‌کرد که می‌گفت بخشهای تحلیلی کار او را می‌توان نگاه داشت وآرمانخواهیهای اخلاقیش را می‌توان کنار گذاشت.[۴۶] این آرمانها چنان تنگاتنگ با تحلیلهای سورل درهم بافته شده‌اندکه بآسانی تفکیك‌پذیر نیستند.

دوم اینکه سورل هرگز واژگان مناسب و الگوی مفهومی شایسته‌ای پیدا نکردکه آنچه را عقل سنجش‌گرش به او می‌گفت در قالب آن جای دهد. او نیز مانند فروید، در نتیجهٔ آموزشی که اول پیداکرده بود، واژگانی مکانیستی به ارث برده بود که برای بیان کشفهایش درمراحل بعد کافی و وافی نبود و وقتی درصدد یافتن جانشینی برای‌آن واژگان برآمد، چیزی بیش از استعارهٔ زنده ولی مبهم «اسطورهٔ اجتماعی» عایدش نشد. سورل می‌دانست پوزیتیویستها اشتباه می‌کنند. اما موفق به‌کشف هیچ مفهوم جدیدی از درك علمی نشدکه‌کسی باورکند مانند برداشت پوزیتیویستها از علم مؤدی به یقین خواهد بود. سورل دیر در زندگی وارد تحقیق درکلیات شده بود و، بنابراین، می‌دید در برزخ بین ایمان قرن نوزدهم به علوم طبیعی و اطمینان قرن بیستم به انتزاعات دقیق گرفتار شده است. اما آنقدر قوهٔ‌تشخیص داشت که طبیعت «طبیعی» را ازطبیعت «مصنوعی» فرق بگذارد. «گسله‌ها» و «اسطوره‌ها»یش عناصر اولیهٔ نظریه‌ای منسجم بودند. اما او از وصل کردن قطعات به یکدیگر عاجز بود. بعدها مردانی مانندکروچه و ماکس وبر که نیم‌نسل از اوجوانتر بودند، برای حل معمایی‌که سورل را سرگشته و درمانده‌کرده بود، دامن همت به‌کمر زدند.

۴۵) رجوع‌کنید به فصل هشتم.

46) Pareto, «Sorel», p. 545.

فصل ششم

# نوایده‌آلیسم در تاریخ

## I- سنت ایده‌آلیسم در آلمان

درآلمان، پوزیتیویسم هرگز مانند فرانسه یا ایتالیا ریشه ندوانید. برای مردم آلمان، فلسفهٔ اصالت‌معنوی یا ایده‌آلیستی درحکم نوعی طبیعت ثانوی بود. درعصر بزرگی که از اواسط قرن هجدهم تا انقلاب ۱۸۴۸ ادامه داشت، تفکر آلمانی در همین قالب شکل گرفته بود. کسی که بر ذهن‌آلمانیها ازهمه بیشتر تسلط داشت وبه‌آن شکل بخشیده بود، چنانکه‌دیدیم ایمانوئل کانت‌بود ومعاصران وی‌نیز، شیلر و گوته –یعنی نویسندگان کلاسیکی‌که شاگردان مدارس‌آلمان باآثار ایشان پرورش می‌یافتند– افکاری القاء می‌کردندکه معمولا از همان مقوله تلقی می‌شد. هگل درنسل بعدآن قواعد و هنجارها را به صورتی جزمی‌تر وغریب‌تر استوارکرد. او نیز مانند پیشینیانش، نظریات خویش را برپایهٔ اصالت معنا یا ایده‌آلیسم بنا کرده بود وعقیده داشت‌که حقیقت قصوا در عالم، همانا «روح» یا «معنا»ست نه داده‌های حسی.

اعتقاد به این امر، وجه تمایز سنت فلسفی‌آلمان از روش فلسفه در بقیهٔ اروپا بود. همانگونه‌که درفلسفهٔ‌انگلیس وفرانسه، تقدم‌ادراك‌حسی واعتبارروشهای‌تجربی ازبدیهیات شمرده‌شده‌بود، درآلمان نیز اولویت «معنا» یا «ایده» مسلم دانسته می‌شد. برپایهٔ آن‌مقدمات، در بریتانیا و فرانسه بعضی نتایج‌آشنا بدست آمده بود و اصالت سودمندی و پوزیتیویسم از یك‌سو، و دموکراسی و علوم طبیعی از سوی دیگر، منطقاً به هم پیوند خورده بودند. اما درآلمان وضع به‌گونه‌ای دیگر بود و همین باعث آن جدایی و افتراق میان آن‌کشور و جریان اصلی تفکر اجتماعی دراروپا شده بودکه‌کسانی مانند ارنست ترولچ وفریدریش

مانیکه را رنج می‌داد.[1] سؤالی که ایشان از خود می‌کردند این بود که چرا انگلیسیها و فرانسویها توانسته‌اند از چنین فلسفه‌های «سطحی» ناظر بر تاریخ وجامعه، شیوه‌های انسانی و پایدار برای هدایت عمل سیاسی درست کنند و آلمانیها با وجود فهم «عمیقتر»، نه‌تنها در ایجاد تعادل اجتماعی شکست خورده‌اند، بلکه هر چه از عمر قرن بیستم بیشتر می‌گذرد، بیشتر در برابر «اهریمن» قدرت خشن و عریان مادی سر فرود می‌آورند؟

مسأله از جنبهٔ سیاسی به وجهی که گفتیم نزد آلمانیهای حساس و نکته‌سنج مطرح بود. مشکل کیفیت سیاسی جدایی آلمان از جریان اصلی تحولات اروپای غربی، فقط به حاشیهٔ بحث ما در این کتاب مرتبط است، اما در عین حال از تناقضی که در ذات سنت ایده‌آلیسم وجود داشت نیز حکایت می‌کند. از ۱۷۷۰ تا ۱۸۴۰، اروپا از فیلسوفان و نویسندگان آلمان درس گرفته بود. فرانسویها و بریتانیاییها و ایتالیاییها ناخرسندی از توضیحات‌عقلی محض وتکاپو برای یافتن خمیرهٔ زنده و بالندهٔ تاریخ وجامعه را از متفکران آلمان آموخته بودند. تأثیرمکتب آلمانی ایده‌آلیسم تاریخی سبب غنای بیحد وحصر قواعد ومعیارهای پژوهش اجتماعی شد، ولی به عنوان حکمت عملی، هیچ سودی بر آن مترتب نبود. نوآوریهای سیاسی بزرگ قرن نوزدهم همه از اصولی که در سدهٔ پیش مسلم شمرده شده بود ولی از لحاظ فلسفی اکنون از اعتبار افتاده بود، مایه می‌گرفت.

اما بار دیگر در دوره‌ای که از ۱۸۸۰ آغاز شد و با جنگ جهانی اول پایان‌یافت، نسیمی جان‌بخش از سوی آلمان وزیدن گرفت و شخصیتهایی بسیار متفاوت و مستقل از یکدیگر و حتی متضاد با هم، مانند نیچه و دیلتای، مبشر نوسازی حیات فکری در دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ شدند. اما این بارهم نتیجه‌ای ازاین تعالیم تازه بدست نیامد واگر تجاربی راکه در دهه‌های ۱۹۳۰–۱۹۴۰ و۱۹۴۰–۱۹۵۰ حاصل شد ملاك قرار دهیم، نتیجه حتی از صفر هم پایینتر بود. تناقض همچنان بر جای ماند و بلکه تشدید شد. آفرینندگی و ویرانگری فکری منشأ واحد پیداکردند. ولی چنانکه پیشتر هم یادآور شدیم، اینگونه ملاحظات ربطی به مسألهٔ اصلی ما ندارد، هر چند نشان می‌دهدکه چرا ممکن نیست سنت ایده‌آلیسم آلمان را از جنبهٔ عملی بدون شبهه و تردید مورد داوری قرار داد.

دوران سلطنت هگل در خطهٔ تاریخ و جامعه، پرهیجان ولی کوتاه بود و بعد از نیمهٔ قرن، جز نامی از او باقی نبود و فقط مارکسیستهایی که خود را وارث وی می‌دانستند سبب

1) Hajo Holborn, «Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung», *Historische Zeitschrift*, CLXXIV (October 1952), pp. 359-60.

شدند که نفوذش همچنان ادامه پیدا کند. نفوذ پایدارتر را مورخی به نام لئوپولد فون رانکه از خویش به جای گذارد که بیست‌وپنج سال از هگل کوچکتر بود اما متجاوز از پنجاه‌سال بیش از او زندگی کرد. طول دورهٔ فعالیت تاریخنگاری رانکه باورنکردنی است و دورهٔ شصت‌ساله‌ای را دربر می‌گیرد که از اواسط دههٔ ۱۸۲۰—۱۸۳۰ تا مرگ وی در ۱۸۸۶ به درازا می‌کشد. دراین‌مدت او به آنچنان پایگاه‌شامخی رسید که مانند نداشت. بزرگترین استادان آلمانی در مکتب او شاگردی کرده بودند. بیگانگانی که شایق آموختن روش جدید پژوهش تاریخی در آلمان بودند، در سمینارهای او کار می‌کردند. در نتیجهٔ تحقیقات یکی ازشاگردان وی به‌نام ویلهلم روشر، حتی مطالعات اقتصادی در آلمان که از سابق هم رنگ تاریخی داشت، در این قالب محکمتر از پیش جا افتاد.

رانکه از هگل به عالم روحی رمانتیسم نزدیکتر بود و با همهٔ اصراری که دربارهٔ روشهای دقیق پژوهش داشت، در تفکر از مفاهیمی شبیه رمانتیکها استفاده می‌کرد و، مانند آنان، سروکارش بیشتر با شهود ومراقبه و مکاشفه بود تا تصورات محکمی که آزمون تجربی و تحلیل منطقی را از سرگذرانیده باشند. اسلوب کار رانکه نمونهٔ روش ایده‌آلیسم آلمان بود. پایهٔ تفکر اجتماعی در آن کشور —چه در تاریخ واقتصاد و چه درجامعه‌شناسی وحقوق— چند اصل نسبتاً ساده بود که به طور شگفت‌انگیزی همه جا، صرف‌نظر از تفاوت روش و رشته، یکسان بود.

تفکر اجتماعی در مکتب ایده‌آلیسم بر چند اصل بنیادی به این شرح بنا شده بود.[۲] فرض بر این بود که بین جهان پدیدارها و عالم روحی یا معنوی —یا دنیای علوم طبیعی و دنیای فعالیتهای بشری— شکافی پرنشدنی وجود دارد. بنابراین، آلمانیها به‌این نتیجه‌رسیدند که باید میان Naturwissenschaft یا علم طبیعت، و Geisteswissenschaften یا «علوم فرهنگی»[۳] (شامل آنچه نزد ما به علوم انسانی معروف است و همچنین آنچه تاریخ یا علوم اجتماعی خوانده می‌شود) فرق بارز بگذارند. به این سبب، عقیده بر آن بود که، برخلاف تصور پوزیتیویستها، امکان ندارد کسی در علوم فرهنگی بتواند از علوم طبیعی گرده‌برداری کند و درصدد کشف «قوانین» کلی برآید. «از این رو، ایده‌آلیستهایی که به‌کارهای آدمی توجه داشتند، در دو راستای عمده افتادند: یکی تاریخ که موضوع آن جزئیات معین و

۲) مطالب این قسمت مبتنی بر طرحی است که پارسنز (همان کتاب، صص ۸۷—۴۷۳) در این باب بدست داده است.

3) cultural sciences

مشخص است و دیگری فلسفهٔ تـاریخ.»[۴] شك نبود که کسانی که به تحقیق دقیق در جزئیات علاقه‌مند بودند، بآسانی می‌توانستند در سنت علمی آلمان جا بیفتند. اما در قطب مخالف، کسانی مانند هگل نیز که کارشان ساختن دستگاههای عریض و طویل تـاریخی بر بنیادهای فلسفی بود یـا افرادی از قبیل دیلتای یـا ریکرت که می‌خواستند اصولا تعقل تـاریخی را موضوع نقادیهـای دور و دراز قرار دهند، در چنان محیطی براحتی ــو حتی راحت‌ترــ می‌توانستند جایی برای خویش بازکنند. در این میان، آنچه رو به فراموشی می‌رفت، حد وسط مطالعات اجتماعی بود که اهل آن می‌بایست در پی تألیف و ترکیب دقیق و آزمودن بی سر وصدای فرضیه‌ها باشند. چیزی که در مورد رانکه اسباب حیرانی وسرگشتگی است همین است که او از یك سو، چنانکه برهمه آشکار بود، در جستجوی «واقعیات» ازهرکس دقیقتر و سخت‌کوش‌تر بود، اما از سوی دیگر، خلق و مشرب فلسفی داشت، هرچند دراین زمینه چنان نبود که روشن وخالی از ابهام سخن بگوید واسباب خرسندی اهل فن را فراهم سازد و هرگز نمی‌توانست به شیوه‌ای رسا و قابل فهم و بدون دوپهلوگویی، دربارهٔ تاریخ «استدلال» کند.[۵]

از آنجا که فصل ممیز «علوم فرهنگی»، ویژگی روحی یا معنوی‌آن بود، در جامعه و تاریخ نیز بوضوح می‌بایست «روح» نهادها واجد اهمیت اساسی دانسته شود. بنا به سنت ایده‌آلیستی، «هر مفهوم وحدت‌دهنده‌ای کـه داده‌هـای تجربی مجزا و منفصل اخص از آن قرار داده می‌شدند یا تحت آن قرار می‌گرفتند» بـه تفکیك از «قوانین» کلی پوزیتیویستها «می‌بایست... نمایندهٔ Geist [یا روح] مخصوص و منحصر به‌فرد یا تمامیت فرهنگی خاصی باشد، ممتاز درحد خویش وفاقد قدرمشترك باهر روح دیگر.»[۶] ژرفترین (یا شایدبلندترین) خمیره و درونمایهٔ تاریخ وجامعه همین Geister [یا روحها] بودند؛ اما چه‌کسی می‌توانست به خود جرأت دهد که آنها را مطالعه یا با هم مقایسه کند؟ هر روح بی‌همتا و، به‌گفتهٔ گوته، «وصف‌ناپذیر» بود. اما تنها کسی که این تأکید بر فردیت و یکتایی را به جایی رسانید که مستلزم بعضی نتایج پوچ و باطل می‌شد، اشپنگلر بود که استدلال می‌کرد محال است روح هیچ تمدنی برای اهل تمدنهـای دیگر قـابل فهم باشد (که البته خود او هم ناگزیر پند-

4) Ibid., p. 475.
5) Theodore H. von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years* (Princeton, N.J., 1950).
6) Parsons, op. cit., p. 478.

دهندهٔ پندناپذیر شد و نتوانست به آنچه می‌گوید عمل کند). رویهمرفته، از نظر متفکران ایده‌آلیست آلمان، مسألهٔ اینکه چگونه ممکن‌است کسی به فهم رفتار انسانی ـ یا درحقیقت، رفتار آدمی در قلمرو معنویات ـ موفق شود، همچنان لاینحل بود. روشن بود که تعیین «علل» اعمال و افعال به شیوهٔ پوزیتیویستها، رافع مشکل نیست. پس می‌بایست بدون فوت وقت اسلوب انعطاف‌پذیرتری پیدا شود که از لکهٔ ماشینوارگی منزه باشد و طبیعت را اصل قرار ندهد.

نتیجهٔ این جستجو، روش «درون‌فهمی»[۷] یا Verstehen بود. دشوارترین مشکلی که در زمینهٔ مسائل فکری و عقلی، خود من شخصاً در این مطالعه با آن روبرو بوده‌ام، همین مفهوم بوده که ازهمهٔ زوایا وخفایای تاریك هزارچم روش آلمانی پژوهش درعلوم‌اجتماعی تاریکتر است. ظاهراً نخستین کسی که این اسلوب را به طرز نسبتاً روشن صورت‌بندی کرد، دیلتای بود. اما نتایجی که به طور ضمنی در جریان مطالعهٔ جامعه بر آن مترتب می‌شد، بهتر از هرجا درکارهای ماکس وبر آشکار گشت. از این رو، بررسی بیشتر این روش‌را موکول به وقتی می‌کنیم که روش مشابهی را که کروچه به مناسبتهای دیگر ابداع کرده بود تحلیل کرده باشیم و به ماکس وبر برسیم.[۸]

فعلا همین قدر یادآوری می‌کنیم که آنچه برگسون تحت عنوان قوهٔ شهود یا درون‌بینی مطرح‌می‌ساخت با آنچه معاصران وی درآلمان پیشنهادمی‌کردند، دارای‌بسیاری‌وجوه مشترك بود. چنانکه دیدیم، برگسون بر این نکته تأکید داشت که مراد وی از «شهود»بکلی غیر ازآن چیزی است که رمانتیکها در نظر دارند و غرض وی، برخلاف ایشان، تاختن به عقل و علم نیست، بلکه می‌خواهد کار عقل را تکمیل کند. در آلمان نیز به همین وجه، نو ایده‌آلیستهای دورهٔ ۱۸۸۰ تا جنگ جهانی اول، بمراتب از نخستین فیلسوفان و مورخان ایده‌آلیست، واقفتر به اهمیت علوم طبیعی بودند. می‌توان حدس زد که اگر برگسون به جای فرانسه که پذیرای اینگونه اندیشه‌ها نبود، درآلمان زندگی می‌کرد، احتمال داشت به متفکرانی بر بخورد که قادر به درك مقصود او باشند و با نظریه‌پردازان اجتماعی دقیق و سخت‌گیری آشنا شود که اسب خیال وی‌را ازجولانهای بیهوده باز دارند و او را درجهتی هدایت کنند که، همانگونه که‌سورل پیشنهاد کرده بود، مصادیق اجتماعی‌مشخص برای‌نظریاتش بیابد. اما باکمال تأسف، برگسون در فرانسه‌گرفتار مذهبیان پرشور وحرارتی شدکه اورا

7) inner understanding

۸) رجوع کنید به فصل هشتم.

در مسائل اجتماعی به عرفان کشانیدند و باعث شدند که نظریاتش بیهوده و بیحاصل بماند.

در دهۀ ۱۸۸۰–۱۸۹۰، وضع فکری در آلمان کمابیش به این‌شرح بود. پوزیتیویسم، چنانکه دیدیم، کسی را که مؤمن به آن طریقه باشد به خود جلب نکرده بود. اما طرز فکر پوزیتیویستی، به معنای اینکه در جو عقیدتی پراکنده باشد، به پیشرفتهای شایان دست یافته بود. دورۀ عظمت فلسفۀ آلمان سپری شده بود و اکنون دانشمندان علوم طبیعی از اعتبار و احترام فیلسوفان گذشته بهره می‌بردند. تاریخنگاری نیز به همین‌وجه اوج شکوفایی را پشت‌سر نهاده بود. رانکه مدتها بود درخششی نداشت و شاگردانش و شاگردان شاگردانش فقط به حفظ بخشی از میراث او کامیاب شده بودند. جنبۀ روحی تعالیمش تقریباً از دست رفته بود و فقط روش او و تأکیدی که بر دقت و سخت‌کوشی می‌کرد هنوز خریدار داشت. عده‌ای از پیروان تازه‌واردش رفتاری پیش‌گرفته بودند که، به مفهوم عادی و غیر فلسفی، بسیار شبیه رفتار پوزیتیویستها بود.

مسأله‌ای که متفکران باذوقتر با آن روبرو بودند این‌بود که چگونه برداشت رمانتیك از جهان تاریخ و آرمانها را دوباره زنده کنند بی‌آنکه به اشتباهات رمانتیکهای اصلی دچار شوند. وضعی پدید آمده بود که امکان داشت بدون توسل به فلسفۀ رمانتیسم که از اعتبار افتاده بود، با پوزیتیویستها با حربۀ خودشان دست و پنجه نرم کرد.[9]

پیش‌از آنکه نخستین دهۀ قرن بیستم به پایان برسد، این زورآزمایی با پیروزی به انجام رسیده بود. دانشجویان دوباره به مطالعات تاریخی و فرهنگی روی‌آور می‌شدند و ماینکه بعدها نوشت: «در آغاز قرن، عدۀ دانشجویان تاریخ ... همه‌جا کاهش یافته بود؛ اما پس از آن چنان رو به افزایش گذارد که دهۀ پیش از جنگ جهانی اول را می‌توان عصر زرین مطالعۀ تاریخ و فلسفه محسوب داشت.»[10]

به یاد داریم که ویلهلم ویندلباند در خطابه‌ای که در ۱۸۹۴ به مناسبت ارتقاء به ریاست‌دانشگاه ایراد کرد، به پوزیتیویسم «اعلان‌جنگ» داد و فراموش نکرده‌ایم که ماینکه چه شوقی به اشتراک‌مساعی در این امر داشت و چگونه از بیانات ویندلباند استقبال‌کرد و با اهل مکتب فلسفی جنوب غرب آلمان چقدر از نظر روحی احساس قرابت می‌کرد. خطابۀ ویندلباند به نظر کسانی که بعدها به گذشته می‌نگریستند، مانند نخستین تیری بود که

9) Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turin, 1956), pp. 17-18.
10) Meinecke, *Strassburg*, p. 22.

در حملهٔ متقابل ایده‌آلیسم آلمان شلیك شده باشد، اما حقیقت این است که کتاب دیلتای، مدخل علوم فرهنگی، یازده‌سال پیشتر انتشار یافته بود. متأسفانه در آن زمان هنوز قدرنوشتهٔ دیلتای دانسته نبود و تا پیش از دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰، آلمانیهای تحصیلکرده هنوز برای شنیدن پیام او آمادگی نداشتند.

دو فیلسوف جنوب‌غرب آلمان، ویندلباند و ریکرت، وجامعه‌شناس و فیلسوف‌دیگری موسوم به گئورگ زیمل‌که آثارش ازجنبهٔ نظری با کار آن دو تا اندازه‌ای ارتباط‌داشت، معمولا پیروان مکتب نوکانتیسم خوانده می‌شوند، بدین‌معناکه گفته می‌شودکوششهایشان در مبارزه با پوزیتیویسم، از اصول موضوعه‌ای‌که از کانت به‌ارث رسیده بود مایه می‌گرفت. آنان نیز مانند کانت می‌خواستند مقولاتی را که در تفکر بکار می‌رود معین‌کنند و خصوصاً ببینند چه مقولاتی در علوم فرهنگی مصداق دارد و چه مقولاتی در علوم طبیعی، و بین آنها فرق بگذارند. به‌طورکلی، نوکانتیها تفاوت آن دو دسته علوم را بیش از آنکه ناشی از موضوع یاهدف علمی‌آنها بدانند در روشهایی می‌دانستندکه در هر یك بکار می‌رودوهمین مایهٔ اختلافشان با دیلتای بود. به عقیدهٔ ایشان، هدف علوم فرهنگی بیش‌ازآنکه مانند علوم طبیعی صورت‌بندی «قوانین‌کلی یا عام» باشد، فهم «رویدادهای جزئی یا خاص» بود.

تا اینجا، مطلب‌تازگی نداشت و سنتاً جزء بدیهیات‌تفکر ایده‌آلیستی بشمار می‌رفت. نازك‌کاری نوکانتیها عموماً و ریکرت بخصوص در این بودکه می‌خواستند معین‌کنند اصولا چگونه تبیین عالم تاریخ امکان‌پذیر می‌گردد. اگر هدف علوم فرهنگی یافتن قانونهای عام نبود، پس اهل آن علوم در مواجهه با انبوه «رویدادهای خاص» چه عملی از لحاظ عقلی انجام می‌دادند؟ رانکه گفته بود ایـن عمل مراقبه و مکاشفه است که چندان کمکی به حل مسأله نمی‌کرد. چیزی‌که ریکرت به قضیه افزود این بودکه دانشمند علوم فرهنگی قائل‌به انتخاب می‌شود و، به عبارت دیگر، با این انتخاب که جنبهٔ ذهنی دارد، تصمیم می‌گیرد که کدام‌یك از جوانب واقعیت اجتماعی را، به تفکیك از دیگر جنبه‌ها، برای بررسی و فهم برگزیند. او معتقد بودکه چنین انتخابی ضرورتاً باید بر پایهٔ نظام ارزشی شخص پژوهنده صورت بگیرد.

این نظریه دربارهٔ گزینش و ارزش، بینهایت به روشن شدن قضایا کمك می‌کرد و به صورت میراثی برای محققان علوم‌اجتماعی درآمدکه همیشه ممکن بود سودمند واقع‌شود. بعداً خواهیم دیدکه ماکس وبر چگونه بر مبنای طرح ریکرت دربارهٔ مقولات، به‌تحقیقات حتی ثمربخشتر خودش در روش‌شناسی‌پرداخت. ولی نظریهٔ ریکرت یك‌عیب بزرگ‌داشت،

بدین‌معناکه چون یکسره مفهوم ارزش را اساس قرارداده بود، به‌طور ضمنی براین دلالت می‌کردکه معرفت تاریخی از بیخ و بن ذهنی است. در عالم جامعه و تاریخ، امکان‌نداشت ارزش از طریقی بدست بیایدکه درستی یا نادرستی آن‌موضوع تحقیق قرار بگیرد. ارزش فقط می‌بایست از راه «شهود» حاصل‌شود و، بنابراین، هیچ‌چیز صحت واعتبارآن را تضمین نمی‌کرد و مورخ مجبور بود نهایتاً بدون دلیل عقلی به ارزشهای خود ایمان داشته باشد.

تنها راه گریز از این بن‌بست، مابعدالطبیعه بود و ریکرت سرانجام همین راه را درپیش‌گرفت و براساس استدلالهای خودش ناچار فرض را بر وجود قسمی «خودآگاهی عادی» در افراد بشر قرار داد و مدعی‌شدکه نظام ارزشی هر مورخ بایداعتبار مطلق داشته باشد. اما جز در قلمرو مابعدالطبیعه ممکن نبود به چنین فرضی قائل شد زیرا لازم می‌آمد ارزشها فراتر و بالاتر از مرز خودآگاهی هر مورخ، وجود مستقل و متعالی داشته باشند.

بنابراین، معلوم شد نوکانتیها نتوانسته‌اند پوزیتیویستها را با حربهٔ خودشان شکست دهند وعاقبت، مانند رمانتیکها، ناگزیر از تمسك به مابعدالطبیعه شده‌اند و گرچه درمواجهه با مسألهٔ فرق بین علوم فرهنگی و علوم طبیعی، شهامت و ذوق سرشار بخرج داده‌اند، در پیداکردن چارهٔ اساسی ناکام مانده‌اند و مشکل همچنان حل‌نشده باقی است.[۱۱]

## II ـ دیلتای و تعریف «علوم فرهنگی»

دیلتای نیز همچون هنری ادمز آنچنان قدیمی فکر می‌کردکه در اواخر عمر از متجددان بشمارمی‌رفت. او هم مانند ادمز درفضای روحی سدهٔهجدهم و اوایل قرن‌نوزدهم زندگی می‌کرد و دربخش اعظم قرن اخیر، از زمانه وا پس مانده‌بود. اما ناگهان سر پیری‌مشاهده کردکه پیشگام و رهبر فکری قرن جدید شده است.

دیلتای پنج سال پیش از ادمز در ۱۸۳۳ بدنیا آمد و در ۱۹۱۱، هفت سال قبل از همتای امریکاییش، چشم از گیتی فروبست. بنابراین، وقتی کتابش، مدخل علوم فرهنگی، انتشار یافت، پنجاه‌ساله بود و بعد از آن نیز ده سال گذشت تا تأثیر و نفوذ حقیقی‌اش آشکار شود. دیلتای در اواخر عمر به موفقیت دست یافت و هنگامی‌که بازنشسته می‌شد با آنچنان اقبالی روبرو بود که حتی بزرگترین سالن کنفرانس دانشگاه برلین نیز گنجایش شنوندگانش را نداشت.

11) Rossi, op. cit., pp. 178-79, 183, 187, 205-7.

دیلتای در سلوك فكری راه درازی را پشت سر گذاشته بود. پسر كشیشی از مردم ناحیهٔ راین بود و با موسیقی و علم‌كلام (منتها بدور از خشكی و تعصب) بار آمده بود. نخست در عالم اندیشه به اشلایر ماخر ارادت پیدا كرد كه از متكلمان عصر رمانتیسم بود و تصمیم گرفت به سلك روحانیون درآید. اما در دانشگاه به طور روزافزون به فلسفه و تاریخ متمایل شد. در برلین به رانكه برخورد كه در آن هنگام مقام پیشوایی پیدا كرده بود. و با یوهان گوستاو درویزن آشنا شد كه سیزده سال از رانكه كوچكتر بود و طرز فكرش بیشتر رنگ هگلی داشت و بعدها حافظ سنت ایده‌آلیسم تاریخی در بحبوبهٔ نفوذ پوزیتیویستها شد.

در ۱۸۶۷، دیلتای در دانشگاه بال به مقام استادی فلسفه رسید (نه تاریخ یا علم كلام) و با بوركهات آشنایی پیدا كرد و از بازیهای روزگار اینكه چیزی نمانده بود با نیچه آشنا شود. سپس در دانشگاههای كیل و برسلاو به تدریس پرداخت و در ۱۸۸۲ به استادی كرسی سابق هگل در دانشگاه برلین ارتقاء یافت. مدخل علوم فرهنگی در این هنگام نزدیك به اتمام بود و دیلتای راه خودرا در جهان اندیشه مشخص ساخته بود. آنچه در دلش موج می‌زد آمیزهٔ متغیری بود از خاطرات و دانش منظم و روشمند تاریخی و حسرت به حال دنیای روحی ازدست‌رفتهٔ عصر روشنگری و احساس احترام به روشهای تحقیقی پوزیتیویستها و، در پس اینها همه، قسمی اعتقاد به وحدت وجود[۱۲] كه یادآور علم‌كلام در روزگار رمانتیسم بود. دیلتای مردی ملایم و لطیف‌طبع بود و به رفق و آشتی تمایل داشت، اما برای اینكه میان این گرایشهای گوناگون نوعی الفت و سازگاری برقرار كند، دست به تلاشی عظیم زد و سرانجام اثری ازخود به یادگار گذاشت كه در زمینهٔ تألیف و تركیب، یكی از مهمترین كارهای فلسفی است.[۱۳]

این اثر را می‌توان نقد عقل تاریخی[۱۴] محسوب داشت. دیلتای می‌خواست همانگونه

12) pantheism

۱۳) برای آگاهی از جزئیات زندگی دیلتای، رجوع كنید به:

Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie* (Leipzig, 1936).

H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London 1952).

Hajo Holborn, «Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason», *Journal of the History of Ideas*, XI (January 1950), 93.

William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History* (New York, 1956).

در این زمینه، مقدمهٔ گئورگ میش به كلیات آثار دیلتای نیز خواندنی است.

14) Critique of Historical Reason.

که کانت برای عقل «محض» و عقل «عملی» منشأ خدمت شده بود، او هم به علم تاریخ خدمت کند که رئیس فلاسفهٔ آلمان از آن غفلت کرده بود. برای نقد و سنجش مقولات حاکم بر تعقل تاریخی، برنامه‌ای ریخته شد که هرگز کاملا به‌اجرا درنیامد. اما بخشهای بزرگی از آن در نوشته‌های منتشرشدهٔ دیلتای دیده می‌شود. تا سی سال پس از انتشار مدخل علوم فرهنگی ــ که چنانکه از عنوان کتاب بر می‌آید، «مدخل» و «مقدمه»‌ای بیش نبود ــ دیلتای افکاری راکه داشت پیوسته دگرگون می‌کرد و به صورتهای مختلف پرورش می‌داد و در قالب کتابها و مقالات جدیدی می‌ریخت که قادر به تکمیلشان نبود.

بدیهی است در مطالعه‌ای مانند این کتاب، معرفی و تحلیل آثار متفکری همچون دیلتای که اندیشه‌ای چنان چندوجهی و پیچیده داشته و به آنهمه موضوعات گوناگون می‌پرداخته است، امکان‌پذیر نیست. افزون براین، او از افراد «نسل ۱۸۹۰ــ۱۹۰۰» نبود و بیشتر باید پیشگام و پیشاهنگ بزرگی بشمار رود. هدف من جز این نیست که صورت کلی‌مسائل عمده‌ای را که دیلتای درحوزهٔنقادی تاریخی با آنها روبرو بود ارائه دهم و فرق بگذارم‌بین مسائلی که وی‌موفق به‌یافتن راه‌حل دائمی برای آنها شد و دیگر مسائلی که در برابرشان حیران ماند. اما پاسخهای موقتی که او به‌مسائل اخیر داده نیزواجد اهمیت است، زیرا بدین‌وسیله زمینه را برای پژوهندگان جوانتری مانندکروچه و وبر آماده ساخته‌است که بعدها با اعتمادبنفس بیشتر وارد تحقیق شدند.

اهمیت دیلتای، به‌کلی‌ترین بیان، ناشی از این است که او نخستین کسی بوده که تاریخ را به‌کاملترین وظریفترین وجه با پوزیتیویسم وعلوم طبیعی روبروکرده است. مشکل دیلتای دراین زمینه بامشکل کانت تفاوت می‌کرد. کانت نه‌تنها برای او، بلکه برای ویندلباندوریکرت نیز مقام استادی و پیش‌کسوتی داشت، ولی دیلتای بیش از آن دو استقلال خویش را در برابر او حفظ می‌کرد. با انتشار مدخل علوم فرهنگی، دیلتای مستغرق در «مسألهٔ ارزش‌علمی تاریخنگاری شد که هم به صورت رسالت او در زندگی درآمد و هم در سراسر عمر مایهٔ رنج و آزارش شد».

دیلتای همان بیزاری و نفرتی را که از اول از هرگونه جزمیت داشت و مهمترین ویژگی طرز فکرش بشمار می‌رفت، دراین حوزهٔ جدید نیز حفظ کرد. اوعقیده‌داشت که علوم تاریخی و اجتماعی همیشه تا پایان قرن هجدهم بندهٔ فلسفهٔ اولی بودند و گرچه بعداً درنتیجهٔ زحمات اهل مکتب تاریخنگاری آلمان از آن بند آزاد شدند، چون مشروعیت فلسفی کسب نکردند، دوباره با ظهور پوزیتیویسم با خطر بازگشت

به حالت بندگی روبرو گشتند. برای نجات آن علوم از این خطر، دیلتای کتاب مدخل علوم فرهنگی را نوشت.[۱۵]

این کار از این جهت تازگی داشت که هدفش پیکار با پوزیتیویسم با حربهٔ خودآن بود. دیلتای با خودداری از اینکه از فلسفهٔ اولی استمداد کند، صریحاً اعتبار و ارزش پژوهش علمی را باز شناخت. یکی از کوبنده‌ترین ایراداتش این بود که پوزیتیویسم نیز مانند فلسفه‌های ایده‌آلیستی که اکنون از میدان بیرون رانده شده‌اند، خود از مقولهٔ مابعدالطبیعه است، منتها کلیاتی را که می‌بافد به جای اینکه به نمایش بگذارد، بتلویح بیان می‌کند. دیلتای با علم و روش علمی نزاعی نداشت و بیشتر می‌خواست از مشتبه شدن جهان طبیعت با جهان فعالیت بشر جلوگیری کند و می‌گفت در عین‌اینکه آن هر دو قلمرو را می‌توان به‌روش علمی مطالعه کرد، علمی که موضوعش‌دنیای فرهنگ و جامعه و تاریخ‌باشد، قسم دیگری ازعلم و غیر از چیزی است که معمولا به‌آن نام خوانده می‌شود. هدف مدخل علوم فرهنگی تحدید این قسم دوم پژوهش علمی بود.[۱۶]

دیلتای مدعی بود که فرق میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی در سه چیز است: «رشتهٔ تحقیق، نوع تجربه ونگرش محقق.»[۱۷] فرق اول واضح بود، هر چند مورد توجه ویندلباند و ریکرت قرار نگرفته بود. دو فرق دیگر به این‌صورت ساده خلاصه می‌شد که معرفت در علوم‌طبیعی منشأ خارجی دارد اما در علوم فرهنگی ازگونه‌ای سلوک «درونی و تجربهٔ باطنی و درك زنده سرچشمه می‌گیرد. از این‌رو، معنای تاریخ ثابت نیست و به اختلاف موقعیت زمانی و محیط فرهنگی هر مورخ وتصمیماتی که او در زندگی‌خصوصی خویش می‌گیرد، مختلف است.[۱۸]

دیلتای سپس از این حد نیز فراتر رفت و فرق علوم طبیعی با علوم فرهنگی را به شکل‌ظریفتری درآورد و قائل به سه نوع قضیه یا خبر در زمینهٔ مطالعات فرهنگی شد. قسم اول با واقعیت [یعنی آنچه هست] سروکار دارد و این موضوع تاریخ است. قسم دوم برمی‌گردد به آنچه از واقعیت انتزاع می‌شود، یعنی به اصطلاح ما، علوم اجتماعی. و

15) Carlo Antoni, *Dalla storicismo alla sociologia* (Florence, 1940), p. 18.

۱۶) باید متوجه بود که واژهٔ آلمانی Wissenschaft [=علم] از کلمهٔ انگلیسی science حد صدق وسیعتری دارد و علاوه بر علوم خاص، آنچه را صرفاً Learning [=دانش، معلومات] خوانده می‌شود نیز در بر می‌گیرد.

17) Rossi, op. cit., p. 58.

18) Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Leipzig and Berlin, 1922), pp. 97, 109.

سرانجام قضایایی که بر ارزش داوریها[19] یا «قواعد» دلالت دارند، یعنی «عنصر عملی در علوم فرهنگی». از نظر ما در این کتاب، قسم دوم از همه جالبتر است. دیلتای معتقد بود که ابزار تحلیلی لازم درمطالعات تاریخی از همین گونه قضایا فراهم می‌گردد و علوم اجتماعی برای فهم تاریخ دارای اهمیت اساسی است. ولی او همچنین بر آن بود که اینگونه نظریه‌های تحلیلی فقط گاهی بتناوب روشنگر تحقیقات تاریخی است و بیشتر اوقات مورخ باید به چیزی شبیه «خیالبافیهای هنرمندان» متکی باشد.[20]

مطابق طرح دیلتای، از جهت نظری این امکان بود که شمارهٔ رشته‌های قسم دوم بی آنکه حدی بر آن متصور باشد، افزایش داده شود، زیرا، بـه عقیدهٔ او، ایجاد علوم فرهنگی یا اجتماعی تازه بستگی به این داشت که روشهای نو برای نگریستن به داده‌های موجود ابداع کنیم، نه اینکه اصولا «قلمرو» جدیدی برای این منظور به آنچه داشته‌ایم بیفزاییم. با اینهمه، دیلتای معتقد بود که بعضی از روشهای جدید برای نگریستن به درونمایهٔ تاریخ، بیش از حد کلی و مابعدالطبیعی است و این حکم بویژه در مورد جامعه‌شناسی صدق می‌کند. البته باید توجه داشت که در آن زمان هنوز دورکم و وبر و دیگر بنیادگذاران جامعه‌شناسی شروع به کار نکرده بودند. کنت و اسپنسر جامعه‌شناسی را در قالبی جزمی ریخته بودند که تجربه و مشاهده درآن اصل دانسته نمی‌شد و، از این‌رو، برای دیلتای ممکن نبود آن رشته را جز به‌آن صورت در نظر مجسم کند. نمونه و سرمشق علوم انتزاعی در جهان فرهنگ، به‌نظر وی، روانشناسی و اقتصاد بود.[21]

برخورد دیلتای با روانشناسی بیش از هر جنبهٔ دیگر اندیشهٔ او باعث مناقشه بوده است. پس‌از انتشار مدخل علوم فرهنگی، مهمترین کار او در زمینهٔ نظری، سعی در تأسیس قسمی «روانشناسی توصیفی و تحلیلی» بـود[22] و این خود از توجه خاص وی به آن رشته حکایت می‌کرد. بعضی ازمنتقدان ــ خاصه آنانکه‌خواسته‌اند از سرمشق کروچه پیروی کنند ــ کوشش‌دیلتای را برای متحد ساختن‌روانشناسی و تاریخ، به‌منزلهٔ تسلیم در برابر پوزیتیویسم تلقی کرده‌اند. دیگران که، به نظر من، منصف‌تر بوده‌اند، این کار را کوششی دلیرانه برای پیوندگسستن از روانشناسی زیاده صوری آن روزگار شمرده‌اند. دیلتای نیز مانند برگسون

---

19) value judgments
20) Ibid., pp. 26, 40.
21) Ibid., pp. 85, 91-2.
22) «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», *Gesammelte Schriften,* V, pp. 139-240.

می‌خواست اساس نظریه‌پردازی را در روانشناسی از مجردات به «داده‌های بیواسطهٔ خودآگاهی» [یا معلومات حضوری] منتقل کند. همچنین بعضی مدعی شده‌اند که او در فروید تأثیر داشته است، اما من شاهد مستقیمی در تأیید این امر پیدا نکرده‌ام. ولی دراینکه بین طرز فکر او و ویلیام جیمز نوعی الفت و همسازی بود، تردید نیست. جیمز در ۱۸۶۷ در برلین با دیلتای آشنا شد و بقدری به او تمایل پیدا کرد که از اینکه نتوانسته بیشتر او را ببیند، دریغ می‌خورد. متقابلا، سی‌سال بعدهنگامی که کتاب ویلیام جیمز، انواع سیر باطنی، انتشار یافت، دیلتای زبان به‌ستایش گشود و آن کتاب را خدمت بزرگ امریکا به فهم دیانت از نظر روانشناسی معرفی کرد.[۲۳] چنان هر دو دانشمند به یکدیگر احترام می گذاشتند که یکی از منتقدان دیلتای را «ویلیام جیمز آلمان» خوانده است.[۲۴]

دیلتای می‌خواست نوشته‌هایش در روانشناسی، مقدمه‌ای برای جلد دوم مدخل علوم فرهنگی باشد. اما جلد دوم هرگز منتشر نشد، زیرا بعضی دگرگونیها در اندیشهٔ دیلتای روی داده بود و مسائل شناخت‌شناسی که در آثار پیشینش حل‌نشده باقی بود، دست از سرش برنمی‌داشت. او به این نتیجه رسیده بود که کافی نیست بگوییم علوم فرهنگی با قسمی درون‌فهمی سروکار دارند که محصول تجربهٔ ناشی از همدلی و مؤالفت است. باید توضیح دهیم که منظور از آنگونه تجربه چیست و پژوهنده‌ای که به فهم فرهنگ بشری کامیاب می‌شود، از چه مراحلی باید در ذهن خویش گذر کرده باشد. از این رو، دیلتای در آخرین نوشته‌هایش، گرفتار مسألهٔ تعریف و تحدید نسبت میان «تجربه» و «بیان» و «فهم» شد تا به‌طور خلاصه معین کند که جهان تاریخ چگونه «ساخته» می‌شود. (در این نوشته‌ها، دیلتای برای توصیف کار مورخ یا دانشمند علوم اجتماعی، پیوسته با توسل به استعارات اخذشده از هنرهای تجسمی و معماری سخن می گفت.)[۲۵]

دیلتای پاسخ قطعی به مسألهٔ معرفت تاریخی نداد و این مهمترین حوزه‌ای است که محققان بعدی راه حل روشن ولو زیادی سادهٔ کروچه یا روش عملی و نسبی ماکس وبر را بیشتر پسندیده‌اند. سوای این، بسیاری زمینه‌های دیگر نیز هست که امروز وقتی ازنظرگاه

23) Antoni, op. cit., pp. 9, 18. R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), pp. 173-75. Holborn, op. cit., pp. 96, 109, 111.
24) Albert Salomon, «German Sociology», in Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945), p. 591.
25) «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», *Gesammelte Schriften,* VII (Leipzig and Berlin, 1927), pp. 77-188.

کنونی می‌نگریم، دیلتای را در آنها مبشر کروچه می‌بینیم. فی‌المثل، دیلتای به پیروی از ویکو مدعی بود که در مطالعات فرهنگی، برخلاف علوم طبیعی، فرق کیفی بین ذهن‌شناسنده وعین مورد شناسایی ــ یعنی پژوهنده و داده‌های مورد پژوهش ــ نیست و هر دو به‌یك عالم در تاریخ بشر تعلق دارند. مثال دیگر اینکه او می‌گفت عمل مورخ این است که گذشته را باز برای خود زنده کند و دوباره آن را به‌تجربه دریابد و این کار ــ یعنی این بازآفرینی که مورخ به‌وسیلهٔ آن درصدد بیان آن چیزی برمی‌آید که فهمیده است ــ هم فعالیتی علمی است و هم هنری. و سرانجام باید از این اعتقاد دیلتای ذکری کرد که نظام ارزشی مورخ وآنچه توجه او را جلب می‌کند، ناگزیر از موقعیت تاریخی خود وی نشأت می‌گیرد.

با اینهمه، دور از انصاف است که دیلتای را صرفاً پیشتاز کروچه معرفی کنیم. از بعضی جهات، دیلتای دورنگرتر از کروچه بود و با مسائلی دست و پنجه نرم می‌کرد که کروچه یا از مواجهه با آنها طفره می‌رفت یا اصولا وجودشان را منکر می‌شد. آگاهی دیلتای از نسبت نزدیك تاریخ با علوم اجتماعی، بیش از کروچه بود. دیلتای می‌کوشید طرحی برای روانشناسی آینده بریزد، حال‌آنکه کروچه قضیه را اصولا فرزند نامشروع مکتب اصالت طبیعت در فلسفه معرفی می‌کرد و سرسری کنار می‌گذاشت. میدان دید دیلتای از کران تا به کران افق را فرا می‌گرفت و او سعی داشت نظمی در رشته‌های گوناگون دانش وسنتهای متعارض مطالعات فرهنگی برقرار سازد. کروچه واقع‌بین‌تر بود و مشعلی‌را که در دست‌داشت تنها برفراز چند موضع‌استوار و مصون از تعرض قرارداده بود واز این مواضع فقط حوزه‌هایی از هستی آدمی را از نظر می‌گذرانید که مستقیماً روشن‌شده باشند.

هیچ انسان فانی ــ و یقیناً هیچ‌کسی که فکر و ذهنش در سومین ربع قرن نوزدهم شکل گرفته بود ــ نمی‌توانست برنامه‌ای را که دیلتای ریخته بود به انجام برساند. او نیز مانند ماکس وبر در پی تألیف و ترکیبی بود که در توان آدمی نمی‌گنجید و در این کار حتی موفقیت وبر را هم نداشت. می‌گویند دیلتای در اواخر عمر چنان از فکر کتابهایی که ناتمام گذارده بود رنج می‌کشید که شبها خواب به چشمانش نمی‌آمد. بی‌آنکه به جایی برسد، تلاش می‌کرد تا مگر از چنبر نسبی‌گرایی و شکاکیتی که از افکارش لازم می‌آمد، راهی به بیرون بازکند. از سخنان اوست که: «مورخ تنها به‌شرطی ممکن است برشکاکیت تاریخی چیره شود که روشی که بکار می‌برد بستگی به‌تعیین انگیزه‌ها نداشته باشد.»[۲۶] ولی

26) «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», *Gesammelte Schriften*, VII, p. 260.

پیوندی که خود وی میان تاریخ و روانشناسی استوار کرده بود مستلزم «تعیین انگیزه‌ها» بود. اگر بنا بود کسی به شیوهٔ روانشناسان پیش برود و بکوشد بازیگران صحنهٔ تاریخ را از طریق همدلی با ایشان بهتر درک کند، می‌بایست هیچ معیار اخلاقی ثابتی نباشد که تمسک به آن امکان‌پذیر گردد و هیچ میزان و هنجاری نباشد که ارزشهای متعارض را بتوان به محک آنها زد ــ و دیلتای، برخلاف نوکانتیها، توسل به ارزشهای متعالی و فراتر از تجربه را که رنگ مابعدالطبیعی داشته باشد دون شأن خویش می‌دانست.

زحمت دیلتای نافرجام بود ولی باوجود این، منشأ تأثیر عظیم شد. فرقی که او میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی گذاشته بود، به صورت شاخصی برای مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی درآمد. دیگر پس از دیلتای، مورخان نیازی نمی‌دیدند که به سبب خصلت «غیر علمی» رشتهٔ منتخبشان پوزش بخواهند، زیرا پی‌برده بودند که چرا روشهای معمول در تاریخ ممکن نیست با روشهای علوم‌طبیعی یکسان باشند. سنتی که برای نگاشتن تاریخ سیر اندیشه‌ها بوجود آمد ــ و ماینکه بعدها برجسته‌ترین متخصص آن شد ــ به‌طور طبیعی از بطن تعالیم دیلتای بدنیا آمد.[۲۷] حتی همین کتاب ــ چه از نظر تصوری که موجد آن بوده و چه از لحاظ جهتی که به آن داده شده ــ زاییدهٔ قواعد و موازینی است که نخست دیلتای برای تحقیق فلسفی دربارهٔ جامعه وضع کرد.

## III ــ کروچه: از «نخستین رسالات» تا «تاریخنگاری»

برگسون معتقد بود که «جوهر فلسفه چیزی جز روح سادگی نیست» و صرف‌نظر از اینکه از چه دیدگاه به فلسفه نگاه کنیم «همواره می‌بینیم که پیچیدگی و غموضش سطحی و برساخته‌هایش عارضی و ترکیبهایش وهمی است. تفکر فلسفی، کاری ساده است.»[۲۸] برگسون این سخنان را درکنگرهٔ فلسفهٔ بولونیا در میهن کروچه در ۱۹۱۱ بیان داشته بود. در آن سال، او در اوج شهرت بود و فیلسوف ایتالیایی درآستانهٔ اتمام سلسله مطالعات منظمی که بعدها وی را به مقامی شامخ و منحصربفرد در میان فیلسوفان ایتالیا رسانید.

وجه‌اشتراك استادفلاسفهٔ فرانسه درقرن‌بیستم وهمکار ایتالیاییش، سادگی و برازندگی

27) Holborn, op. cit., pp. 116-17.
28) Bergson, «L'Intuition philosophique», *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences* (Paris, 1934), p. 139.

نثرشان بود. انشای کروچه حتی سر راست‌تر از نثر برگسون و به زبان محاوره نزدیکتر و آزادتر از قید استعارات و صنایع لفظی بود. نوشته‌های هر دو بسیار روان خوانده می‌شد و بدون شك این‌امر به اعتلای مقامشان کمك می‌کرد. افزون براین، برگسون و کروچه‌وجوه اشتراك دیگری نیز داشتندکه از همه برجسته‌تر اتکائشان به قوهٔ شهود بود. ولی کروچه‌خود منکر هرگونه مشابهت بود وتأکید داشت‌که اسلوب او در فلسفه بر محور مفاهیم دقیق دور می‌زند، حال‌آنکه روش برگسون در حد امور بیرون از دایرهٔ منطق باقی مانده است. او درآثار فیلسوف فرانسوی «نوعی رمانتیسم فلسفی» می‌دیدکه سخت با ذوق سلیمش‌که از ویژگیهای فرهنگ حوزهٔ مدیترانه است، مغایرت داشت.[۲۹]

کروچه بسیار بندرت دربارهٔ نوشته‌های فروید اظهارنظر می‌کرد وتا پیش از اواخر عمر، عنایتی به ماکس وبر نداشت و با وجود دانش وسیع و شگفت‌انگیز و انبوه عظیم کتابهایی‌که خوانده‌بودومی‌خواند، لازم نمی‌دید ازهمهٔ نوجوییها ونوآوریهای‌معاصرانش پیوسته‌آگاه باشد وتنها به‌آنچه به‌مسائل مورد توجهش مربوط می‌شد، بسنده می‌کرد. مردی بود برخوردار از استقلال فکری وآرامش و مناعت باطنی و توازن فکری و عزت نفس و ایمنی درونی وبی‌آنکه شبهه وتشویشی به خود راه دهد، استوار به راهی‌که در پیش‌گرفته بود می‌رفت. تنها وقتی که گامهایش سست شد، در دوره‌ای‌کوتاه در جریان جنگ جهانی اول بود. در قرن متشنج و پر تلاطم ما،کسی‌که اینقدر به خود اعتماد داشته باشد، آنچنان ناهمگام با روزگار بنظر می‌رسدکه دل هر ناظری از او شاد می‌شود.

اندیشهٔ‌کروچه، پهنه‌ای دایرةالمعارف‌وار داشت. مجموعهٔ آثارش به بیش از شصت جلد می‌رسد، و تازه این غیر از مقالات متفرقهٔ او در مجلهٔ لاکریتیکا است،که از ۱۹۰۳ به بعد به سردبیری خود وی منتشر می‌شد وبه منزلهٔ کارنامهٔ رشد وتحول فکری اوست.کروچه نیم قرن همچون دیکتاتوری خیرخواه و مصلح برحیات ادبی وفلسفی ایتالیا فرمان می‌راند. از روزگار گوته تا‌آن هنگام، هیچ‌کس نتوانسته بود بتنهایی بر فرهنگ یکی از مهمترین کشورهای اروپا اینچنین چیرگی مطلق پیدا کند.

اما در دنیای خارج از ایتالیا،کروچه بیشتر به عنوان مورخ و در زمینهٔ فلسفهٔ نقدی تاریخ نفوذ و اعتبار بهم رسانید و در این‌کتاب نیز در همین مقام دربارهٔ او بحث‌می‌کنیم. وانگهی، صحیح هم همین است‌که در فصلی‌که بقیهٔ اشخاص مورد مطالعهٔ ما همه آلمانی

29) Manlio Ciardo, «Croce e Bergson nel pensiero contemporaneo», in Francesco Flora (ed.), *Benedetto Croce* (Milan, 1953), p. 384.

هستند، کروچه را شخصیت محوری و اصلی قراردهیم، زیرا گرچه او هرگز بیرون از ایتالیا درس نخوانده بود و حتی باید گفت عمدتاً پیش خود تحصیل کرده بود، آموزش فلسفی و تاریخیش بیشتر رنگ آلمانی داشت و موازینی که برای پژوهشهای تاریخی و قواعدی که به‌منظور تعابیر نقدی ایجاد کرد، درقالب نظریات ژرمانیك شکل گرفته بود و پیر و مرشدش در فلسفه، علاوه بر ویکو و ده سانکتیس، هگل بود ـــ و البته کارل مارکس.

پیشتر مرحلهٔ مارکسی رشد فکری کروچه را تحلیل کرده‌ایم و دیده‌ایم که چگونه او تا پیش از سال ۱۹۰۰ خویشتن را از قید این وسواس موقت خلاص کرده بود. اکنون دوباره به عقب برمی‌گردیم تا آنچه را قبلا در او تأثیر گذاشته بود و به افکار دوران پختگی و بلوغ فکریش شکل داده بود، بررسی کنیم.

بندتو کروچه در استان آکوئیلا در منتها الیه شمالی منطقهٔ جنوبی ایتالیا در ناحیه‌ای به نام آبروتسی در خانواده‌ای توانگر بدنیا آمد. درکودکی همراه پدر و مادرش به ناپل رفت و نه تنها بقیهٔ عمر را درآن شهر بسر برد، بلکه چنان با شوق و حرارت و همدلی در زندگی مردم آن شهر شریك شد که از هر جهت به ایشان شباهت یافت و به ناپل و آنچه مربوط به ناپل بود ـــ اعم از پست و والا ـــ عشقی شورانگیز پیدا کرد. ازشلوغی و سروصدا و ناپاکیزگی آن شهر گریزان نبود و با دلبستگی و پشتکار کوچه‌های تنگ آن را درجستجوی گذشته زیر پا می‌نهاد. مجذوب و مفتون ترانه‌ها و قصه‌های عامیانهٔ همشهریانش بود و تا آخر عمر لهجه و اصطلاحاتشان را چاشنی مکالماتش می‌کرد. به خود می‌بالید که وارث فرهنگی شده است که گرچه بمراتب پایینتر از فرهنگ شمال ایتالیاست، اما شهری چون ناپل بر شالودهٔ آن پدید آمده است که شهر فلاسفه ـــ و بالاخص وطن بنیادگذار سنت تاریخنگاری فلسفی، یعنی جامباتیستا ویکو ـــ است.

در ۱۸۸۳، در هفده سالگی، کروچه پدر و مادرش را در زمین‌لرزه‌ای در ایسکیا از دست‌داد و وارد دوره‌ای از زندگی شد که بعدها آن‌را «کابوس... و تیره‌ترین وتلخترین سالهای» عمر خود توصیف کرد. یکی از بستگان نزدیکش به نام سیلویو اسپاونتا که مردی متعین و فیلسوفی سرشناس و رهبر جناح راست در صحنهٔ سیاسی ایتالیا بود، او را درخانهٔ خودجای داد، اما بنظر نمی‌رسد هیچ‌تأثیری درافکارش گذاشته باشد. کروچه گرایشهای هگلی داشت که به غلط ناشی از تأثیر اسپاونتا معرفی شده است، و از لحاظ سیاسی، از اینکه او و دوستانش با طعن و تعریض به حکومت ایتالیا حمله می‌کردند ناراحت می‌شد. ایتالیا را

جناح راست قدیم متحد و یکپارچه کرده بود ولی به فاصلهٔ شش سال در ۱۸۷۶ از ادارهٔ امور کشور کنار گذاشته شده بود و چون از آن پس هرگز نتوانسته بود دوباره به قدرت برسد و نفوذی در کارها پیدا کند، همواره از بیمایگی سیاستمداران دست‌چپی که‌مصدر قدرت شده بودند، شکایت داشت. کروچهٔ جوان با اینگونه قضاوتها موافق نبود و چهل سال بعد، وقتی تاریخ عصر خویش‌را می‌نوشت، کمر به جبران بی‌انصافیهای گذشته بست و سعی کرد دپره تیس و جانشینانش را حکمرانانی مصمم به سازندگی بشناساند وحقشان را ادا کند.

در رم، کروچه «بی یار و بی دلخوشی» تنها مانده بود و جز اینکه به طور پراکنده تحصیلاتش‌را دردانشگاه دنبال کند، دست ودلش به‌کاری نمی‌رفت. تنها ازدرسهای آنتونیو لابریولا لذت می‌برد که هنوز به بحث دربارهٔ نوشته‌های مارکس نرسیده بود، و بیشتر پیش خودش به‌مطالعهٔ چیزهایی که توجهش‌را جلب‌می‌کرد ـ‌وعمدتاً مباحث‌ادبی‌ـ می‌پرداخت. می‌نویسد: «در موضوعاتی که خودم بر می‌گزیدم و به روشهایی که در ضمن عمل شخصاً ابداع می‌کردم، وارد پژوهش می‌شدم... دو دل می‌شدم، بخطا می‌رفتم، روی بعضی چیزها بیش ازحدکار می‌کردم و به پاره‌ای چیزها آنطور که می‌بایست نمی‌رسیدم.» سرانجام پس از سه سال زندگی به این شیوه، کروچه از رم گریخت و با دلی شاد به ناپل بازگشت و ترتیبی پیش‌گرفت که تا بیش از شصت‌سال دیگر همچنان پابرجا بود. زندگیش زندگی پژوهشگری مستقل بود که نه درجهٔ دانشگاهی‌داشت و نه وابسته به‌هیچ دانشگاهی بود و هم ازاستقلال مالی برخوردار بود، هم از استقلال روحی.

می‌نویسد: «در ناپل وارد انجمنی شدم مرکب از کتابداران و متصدیان آرشیوها و کهنه‌پژوهان و فضلا وکسان دیگری از این قبیل که همه مردمانی نیك و شایسته و مهربان بودند و یا ایام پیری را می‌گذرانیدند یا میانسالی را وکمتر در بند فکر کردن بودند.»، کروچه شش سال، از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۲، باشور و شوق مستغرق در مطالعهٔ آثار قدیمی شهرش بود[۳۰] و برخلاف بیشتر فیلسوفانی که درفلسفهٔ تاریخ تحقیق می‌کنند، راه پژوهشهای‌تاریخی را با بررسی دقیق موضوعات دشوار و بظاهر بی‌اهمیت و با زجر و زحمت یادگرفت. در شرح دل‌انگیزی که یکی‌از نویسندگان راجع به برنامهٔ زندگی کروچه در این دوره نوشته

30) B. Croce, «Contributo alla critica di me stesso» (1918).

این نوشته بعدها به صورت ضمیمهٔ اثر زیر چاپ شد:

*Etica e politica* (Bari, 1931).

ترجمهٔ انگلیسی:

*An Autobiography*, trans. R.G. Collingwood (Oxford, 1927) pp. 37-49.

است، چنین می‌خوانیم: از نه بامداد تا چهار بعد از ظهر در مرکز اسناد دولتی کار می‌کرد و سپس به کتابخانه‌ای دیگرمی‌رفت و شب تا دیر وقت به کار ادامه می‌داد و سرانجام «پس از یازده ساعت بی‌غذایی، در رستوران محقری شام می‌خورد و عاقبت سوار الاغ سربالایی تپه را می‌پیمود» و به خانه‌اش می‌رفت.[۳۱]

کروچه بعدها در روزگار پختگی بر خود خرده می‌گرفت که جوانی را به کهنه‌پژوهی و غفلت از فلسفه گذرانیده است. ولی اشتباه است که سخنش را در این باب زیاد جدی بگیریم و او را در آن ایام فقط به‌چشم پژوهشگری، خشك و بیذوق بنگریم. پژوهشهای کروچه در جزئیات تاریخ ناپل سرشار از حیات و مشحون از جنبه‌های انسانی بود و بی‌آنکه او خود از این امر آگاه باشد، پژوهندهٔ جوان را به‌سوی آنچه بعدها طرف توجهش واقع شد و به‌دور از مجردات مکتبهای فلسفی رایج وخرده‌بینیها و منازعات دلگیر دوران اقامتش در رم سوق می‌داد و به راهی هدایتش می‌کرد که به ارزش ذوق و تخیل و از خودگذشتگی اذعان بیاورد. بر این اساس، هرپاره‌ای از گذشته اهمیت پیدا می‌کرد وهر جزئی از آن، گواه رنجها و فداکاریهای گذشتگان می‌شد. شایان توجه است که در این ایام شخصیتهای دلپسند تاریخ به نظر کروچه زنان پرسوز وگداز و فداکاری بودند که بیدریغ سراسر وجودشان را یا نثار عشق می‌کردند یا وقف آرمانهای والای سیاسی[۳۲] و شاید یادآوری این نکته بیجا نباشد که او خود مدتها، حتی تا سالهای میانی عمر، هنوز رسوم و عادات قراردادی را آنچنان به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست که بدون پرده‌پوشی با زنی که همسرش نبود زندگی می‌کرد.

اما کروچه رفته‌رفته از اینگونه دانش‌پژوهی خسته شده بود و در ۱۸۹۳ درصدد یافتن رهنمودی برآمد که او را در فهم کاری که در پیش گرفته بود از جنبهٔ فلسفی کمك کند. کتاب علم نو ویکو را خواند و به جستجو در آثار کسانی مانند درویزن و دیلتای پرداخت و دوباره به سراغ نوشته‌های منتقد ادبی بزرگ ناپل، ده سانکتیس، رفت.

پس از دودلیهای بسیار و توسل به یك سلسله پاسخها و راه‌حلهای موقت، درفوریه یا مارس ۱۸۹۳، بعد از یك روز تأمل و تفکر شدید، با فرا رسیدن شب شروع به نوشتن طرح رساله‌ای به‌نام تاریخ تحت مفهوم کلی هنر کردم و ناگهان حقیقت‌ذاتم پیش‌چشمانم آشکار گشت. شاد شدم که بعضی‌مفاهیم راکه معمولا باهم مشتبه می‌شوند

31) Federico Chabod, «Croce storico», *Rivista Storica Italiana*, LXIV (1953).
32) Corsi, op. cit., pp. 26, 31, 35, 39.

اکنون بوضوح تشخیص می‌دهم و منشأ منطقی بسیاری گرایشهای کاذب را کشف می‌کنم. ولی آنچه باعث تعجبم می‌شد این بود که با چه شور و حرارت و سهولتی این مطالب راکه از دل بر می‌آمد روی کاغذ می‌آورم. ...

کروچه این رساله را دریکی‌از نشستهای فرهنگستان پونتانیانا در حضور دوستانش خواند وغوغایی براه انداخت. چنانکه یکی از فضلای سالخورده بعدها در این‌باره گفت، کروچه پس از آن جلسه، «گاریبالدی عالم نقادی شد».[۳۳]

این نخستین نوشتهٔ نظری کروچه دربارهٔ تاریخ بود. مدعای ساده‌ای که او به بیان بسیار روشن در آن عنوان می‌کرد این بود‌که: «در تاریخنگاری، مفاهیم کلی مطرح‌نیستند؛ رویدادهای خاص مشخص و معین بازآفریده می‌شوند. اینکه منکر علمیت تاریخ می‌شویم، به همین دلیل است. از این‌رو، بآسانی می‌توان نتیجه‌گرفت که اگر تاریخ، علم نیست، پس باید یکی از هنرها باشد.»[۳۴] اعتقادی که بتدریج از هنگام مطالعهٔ آثار قدیمی در کروچه راسخ شده بود و اکنون در قالب ضابطه‌ای‌که دیدیم بیان می‌شد این بود‌که ادب و تاریخ ــ یعنی دو موضوعی که او بدانها عشق می‌ورزید ــ براستی یك چیزند و قدر مشترکشان گرمی تماس مستقیم با جوهر زندگی است. مثلا اشعار عامیانهٔ ناپل که کروچه با آن دلبستگی در منشأ و اصلشان تحقیق می‌کرد، از سویی به پژوهنده لذت می‌بخشیدند و، از سوی دیگر، به‌دانش تاریخی وی می‌افزودند. بنابراین، کروچه معتقد بود‌که‌مدعایی که در نخستین رساله‌اش مطرح ساخته «راه حل نظری و روشمند مسأله‌ای است که تا آن هنگام» صرفاً «اعتقادی اخلاقی» و مبتنی بر «تجربیات عملی» مورخ معرفی شده بود.[۳۵]

اما هنوز دیری نگذشته بود‌که کروچه توضیحی به آن رساله افزود و پیدا بود‌که نظرش دربارهٔ کار مورخ بیشتر جنبهٔ «مفهومی» پیداکرده است. البته او در نخستین مجلد آثار منظمش‌که در ۱۹۰۲ زیر عنوان زیباشناسی انتشار یافت، همچنان بر همان موضع نخستین بود. اما هفت سال بعد هنگامی که آخرین تحریر‌کتاب منطق را بپایان رسانید، معلوم بود‌که از بیخ و بن تغییر عقیده داده است. این موضع دوم را کروچه با تغییرات جزئی و پاره‌ای اضافات، تا آخر عمر حفظ‌کرد.

---

33) Croce, *Autobiography*, pp. 52-6.
34) B. Croce, «La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte», *Primi Saggi* (Bari, 1919), p. 24.
35) Corsi, op. cit., pp. 53-4.

در نظریهٔ پختهٔ کروچه دربارهٔ تاریخ، نتایج مطالعات منظم وی در عقاید ویکو و مارکس و هگل، باهم جوش خورده‌اند. این سه تن تقریباً به همان ترتیب که نامشان ذکر شد درکروچه منشأ تأثیر بودند. گفتیم که کروچه برای اینکه آمادگی لازم‌را برای نگاشتن نخستین رساله‌اش پیداکند، به خواندن ویکو روی‌آورده بود. ولی هنوز غوغای ناشی‌از انتشار آن اثرکوچك کاملا فرو ننشسته بودکه کروچه وارد دورهٔ پنج‌سالهٔ راز و نیاز با مارکس شد و پس از اینکه آنچه را در ماتریالیسم دیالکتیك سودمند تشخیص می‌داد در قواعد و موازین تعقل تاریخی گنجانید و کارش با مارکس تمام شد، به سراغ مرشد او در فلسفه، یعنی هگل، رفت.

بنابراین، چنانکه می‌بینیم، کروچه ترتیب معمول وتاریخی وصول به‌هگل‌را معکوس ساخته‌بود. در نخستین رساله‌اش فقط در حین‌گذر نامی از هگل برده بود؛ اما سرانجام در ۱۹۰۶، حاصل تأملات ممتد خویش را دربارهٔ آن فیلسوف تحت عنوان «نظریات زنده و مرده در فلسفهٔ هگل» انتشار داد. نظرکروچه از طریق مارکس به هگل معطوف شده بود و خود این امر به وی امکان می‌داد با نوعی بیطرفی به او بنگرد و نگذارد کاملا به افسون هگلیانیسم که خطری واقعی بود، گرفتار شود. زیباشناسی و تحریر مقدماتی منطق تمام شده بود و کروچه به گفتهٔ خودش احساس می‌کرد «وقت آشنایی نزدیکتر با هگل رسیده است که تعالیمش را تا آن هنگام به‌جای اینکه سراسر مورد مطالعه قرار دهم، فقط مزمزه کرده بودم.» با آمادگی و مقدماتی که کروچه پیدا کرده بود، هگلیانیسم اکنون برایش بغایت‌آموزنده و روشنگر بود. او خود صریحاً معترف بودکه برای بیان منتظم و منسجم مفاهیمی که در نظرداشته، از فلسفهٔ هگل کمك گرفته است. ظاهراً سرمشقی که از هگل گرفته بود بسیار مؤثر در این بودکه زیباشناسی و منطق را در قالبی جدید بریزد و به صورت جلد اول و دوم فلسفهٔ روح درآورد وتحلیلی نیز دربارهٔ اقتصاد و اخلاق و مجلدی درباب تاریخنگاری به‌آنها بیفزاید.[۳۶]

کروچه همیشه مدعی بودکه درموضعش نسبت به‌هگل دقت بخرج داده وفقط آنچه‌را براستی لازم داشته از او گرفته است. یکی از شارحان ومفسران موثق آثارش خاطرنشان

36) Croce, *Autobiography*, pp. 95-101.

قسمت اقتصاد و اخلاق (Filosofia della practica) در ۱۹۰۹ منتشرشد و «منطق» (با تجدیدنظر) درهمان سال و مجلد مربوط به تاریخنگاری (که نخست به شکل مقالاتی در ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ و سپس به ترجمهٔ آلمانی در ۱۹۱۵ انتشار یافته بود) در ۱۹۱۷. «زیباشناسی» نخستین مجلد مجموعه بودکه تغییرات بسیار جزئی درآن داده شده بود.

ساخته است که تأثیر هگل در او با احترام به فلسفهٔ انگلستان در سده‌های هفدهم و هجدهم خنثی می‌شد، زیرا آن فلسفه نیز مانند فلسفهٔ خودش با جزمیت سر ضدیت داشت و عمدتاً روی سخنش با کسانی بود که همچون خود کروچه «مرد زندگی بودند ... نه استاد دانشگاه.»[37] شك نیست که هرکس کروچه را تابع هگل معرفی کند، خطایی فاحش‌مرتکب شده است. اما دلایلی نیز وجود دارد که مشکوك‌ترین ویژگیهای اندیشهٔ کروچه و خصوصاً گرایش وی به ایجاد یك نظام عقلی مشبع و تأکیدش بر اهمیت فراگیر شبه خدایی به‌نام «روح»، همه از هگل سرچشمه می‌گیرد.

با این حال، مهمترین و زنده‌ترین و ابتکاری‌ترین عناصر درآثار نظری کروچه از ویکو مایه می‌گیرد. ویکو نخستین مراد او در فلسفه بود که از جهت زمانی از وی از همه دورتر و از لحاظ جغرافیایی از همه نزدیکتر بود. اما تا پیش از اینکه تمامی مجلدات فلسفهٔ‌روح (به‌استثنای یکی) به‌پایان برسد، کروچه درصدد بررسی‌منظم افکار ویکو برنیامد. کتابی که کروچه در نتیجهٔ این مطالعات نوشت، بعدها پرنفوذترین‌نوشته‌اش شد و سرآغاز موج دوم تحقیقات دربارهٔ ویکو قرار گرفت. نخستین موج در دههٔ ۱۸۲۰ـ۱۸۳۰ پس از یك قرن غفلت ازکتاب علم نو و در جریان تجدید علاقهٔ رمانتیکها به اساطیر و امور غیر منطقی پدیدآمده بود. اما با بررسی ۱۹۱۱ کروچه، سلسله تحلیلهای دقیقی آغاز شد که تا امروز همچنان ادامه دارد.

کروچه مشاهده کرد که ویکو به‌دو معنای متمایز فیلسوف‌تاریخ بوده است: از سویی، «نمونهٔ اعلای تاریخ جامعهٔ بشری» را ایجاد کرده‌است که باید نخستین طرح فلسفی فراگیری که بعدها هگل و اشپنگلر صور دیگرآن را ارائه دادند، محسوب گردد. ویکو از این‌جهت باید مبدع «علمی‌نو» بشمار رود که «هم مشتمل برحکمت انسانی است و هم تاریخ‌عمومی اقوام و ملل». اما چیزی که بدان وضوح نیست این است که ویکو در عین‌حال مورخان را به قدر و اهمیت مطالعاتشان آگاه کرده است:

> او ... تاریخ را از آن حالت خوار وخفیف رهانید که تابع هوسها و خودخواهیها باشد و وسیلهٔ موعظه و اندرزگوییهای اخلاقی و دیگر هدفهای بی‌ربط قرار داده شود. ویکو تاریخ را به جایی رسانید که به مقصود راستین خویش که مکمل حقایق جاوید است، وقوف بیابد. بدین‌سان، فلسفه سرشار از تاریخ می‌شود و، در نتیجه،

37) Giovanni Castellano, *Benedetto Croce: il filosofo-il critico-lo storico*, second edition (Bari, 1936), p. 17.

افق وسیعتر پیدا می‌کند و حس اینکه واقعیات خاص و جزئی نیازمند توجیه و تبیین است، در آن تیزتر می‌گردد.[۳۸]

سرمشقی که ویکو بدینگونه با پیوند دادن تاریخ و فلسفه از خود به جای گذاشته بود، مهمترین منشأ تأثیر در نظریات دوران پختگی کروچه دربارهٔ تاریخنگاری شد.

با انتشار نوشته‌های مربوط به تاریخنگاری در ۱۹۱۳، مرحلهٔ «منظم» کار کروچه به‌انجام رسید. دراین هنگام او سنش نزدیك به‌پنجاه بود و نه تنها فلسفهٔ روح، بلکه مجلدات راجع به مادیت تاریخی وهگل و ویکو را نیز تمام کرده بود و می‌شد تصور کرد که بزودی دکان فلسفه را تعطیل خواهد کرد. اما کروچه به هیچ وجه چنین قصدی نداشت، زیرا هرگز دراین اندیشه نبود که مطالعات منظمی که انجام داده شامل نظریات نهایی‌و دگرگونی‌ناپذیر اوست. نیت وی از نوشتن آن کتابها این بود که نیاز خاص و موقت طبقهٔ تحصیلکردهٔ ایتالیا را که تا آن زمان فاقد راهنمایان صالح در زمینه‌های گوناگون تحقیقات فلسفی بودند، برآورد. وانگهی، «کروچه هنوز کاملا از فکر یك نظام یا دستگاه فلسفی به معنای قدیم درنیامده بود.»[۳۹] ولی وقتی آثار منظمش به اتمام رسید، بازمانده‌های چنین توهمی نیز زایل شد و از آن پس کروچه دیگر گرد منظومه‌سازی و ترکیب اندیشه‌ها نگردید و گرچه افکارش پیوسته در قالب مجلدات پیاپی انتشار می‌یافت، همیشه به شکل مقالات و نقد و بررسیهای پراکنده عرضه می‌شد.

تغییر مزبور درنوشته‌های کروچه این اندیشه را پدید می‌آورد که با ختم دورهٔ ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳ ــ یعنی از انتشارمنطق به‌صورت نهایی تا انتشارمقالات مربوط به تاریخنگاری ــ ما نیز باید عجالتاً همین‌جا توقف کنیم و نظریهٔ کامل او را دربارهٔ تاریخ، به‌نحو دقیقتر از نظر بگذرانیم. نظریهٔ دوم و قطعی کروچه حاکی از آن است که تاریخ نه تنها ازدیگر اقسام هنر بیشتر با مفاهیم کلی سروکار دارد، بلکه در واقع مشتمل بر سرجمع معرفت بشری است و مفاهیم کلی از طریق فلسفه در آن وارد می‌شوند و، بنابر این، فلسفه را می‌توان مجموعهٔ

38) B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911).

ترجمهٔ انگلیسی:

*The Philosophy of Giambattista Vico*, trans. R. G. Collingwood (New York, 1913), pp. 33-4.

39) Castellano, op. cit., pp. 29-30.

داوریهای مردم دربارهٔ تاریخشان تلقی کرد. چنانکه دیده می‌شود، کروچه، برخلاف هگل، فلسفه را بر تاریخ بارنکرده، بلکه به عنوان روش تاریخی درآن گنجانیده است.

پس کار فیلسوف و کار مورخ منطقاً یکی شد. از نظریهٔ کروچه لازم می‌آمد که محققان آینده نیزمانند خود او، باید هم‌فیلسوف باشند، هم مورخ. بعلاوه، این تعریف جدید حتی بیش ازتعریف دیلتای تعقل تاریخی را ازقید پوزیتیویسم و علوم طبیعی آزاد می‌کرد، زیرا از حد اعطای استقلال نیز فراتر می‌رفت وتاریخ را بمقام شهبانوی علوم می‌رسانید. کروچه ادعاهای اهل علوم طبیعی را بی‌ارزش می‌دانست و معتقد بود که از ایشان جز این ساخته نیست که (در علوم توصیفی) صرفاً داده‌های پراکندهٔ تاریخی ارائه دهند و (در علوم تحلیلی) معلومات دلبخواه و برساخته‌هایی در عالم نظر که فقط به درد مسائل عملی بخورد.[۴۰] این حکم در مورد علوم اجتماعی هم صادق بود. البته نباید فراموش کرد که کروچه اصولا علاقه‌ای به‌این علوم نداشت و تنها علمی که تا حدی توجهش را جلب‌می‌کرد اقتصاد بودکه‌آن هم، به نظر او، فقط متوجه هدفهای عملی بود.

کروچه معتقد بودکه علوم طبیعی و علوم اجتماعی هردو با داده‌هایی سروکار دارند که ادراك خارجی به آنها تعلق می‌گیرد، اما هدف تاریخ فهم «از درون» است. در این خصوص او بدون‌آنکه میراث ایده‌آلیسم آلمان را کاملا پذیرفته باشد، حتی از آن‌حد نیز فراتر رفت و ایده‌آلیسم را به جایی رسانیدکه مدعی شد «هر تاریخ راستین، تاریخ‌معاصر است». این سخن‌که بظاهر مستلزم تناقض می‌نماید مشهورترین کلام اوست. غرض کروچه این بودکه معرفت تاریخی ذاتاً عبارت از دریافت مسائل بزرگ گذشته به یاری قوهٔتخیل است به‌نحوی‌که اولا خودکسانی که در قضایا درگیر بودند آن مسائل را درك می‌کردند و ثانیاً به نحوی که چنین مسائل ربطی به روزگار خود مورخ پیداکند. به نظر کروچه، این دو جنبهٔ مسأله در ذهن مورخ باهم ترکیب می‌شدند و فقط به شرطی می‌شدگفت مورخ اطلاعاتی راکه در اختیار دارد فهمیده است که آن اطلاعات را در درون خودآگاهی

۴۰) برای آگاهی از نظر کروچه دربارهٔ علوم، رجوع‌کنید به:

B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (Bari, 1909).

ترجمهٔ انگلیسی:

*Logic as the Science of the Pure Concept*, trans. Douglas Ainslee (London, 1917), Part II, Ch. 5.

Cecil Sprigge, *Benedetto Croce: Man and Thinker* (New Haven, Conn., 1952), Ch. 3.

R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 197-200.

خویش گداخته باشد و «تپش»آن را در «روح» خود احساس کرده باشد.

تاریخ راستین، تاریخی است که مورخ مانند ادوار زندگی خودش در آن بسر برده و آن را در روح خود احساس کرده باشد. تعیین آنچه به وقوع پیوسته و تعبیر و داوری دربارهٔ آن امور، همه جزئی از عمل بازآفرینی گذشته به یاری نیروی تخیل است. کروچه بر آن بود که اگر این عمل صورت نگیرد، تاریخ چیزی نخواهد بود جز «وقایع‌نگاری» ــیعنی «تاریخ مرده» که به جای اینکه در فکر و ذهن مورخ «تعقل» شود، صرفاً روی کاغذ آمده است. کروچه در قضاوت دربارهٔ آثار وقایع‌نگاران یا مورخان دست‌اندرکار «فقه‌اللغه» (که بیشتر تاریخنگاران تخصصی قرن نوزدهم را نیز از قماش آنان می‌دانست) هیچ ارفاقی نشان نمی‌داد. حقیقت این است که او با این قضاوت، پژوهشهای جوانی خودش را محکوم می‌کرد و دقیقاً می‌دانست دربارهٔ چه صحبت می‌کند. او این قبیل تاریخها را صرفاً انباری می‌دانست که مواد و اطلاعات لازم در آنها انباشته می‌شود و باید همچنان در آنجا خاك بخورد تا روزی سرانجام مورخی راستین پیداشود و بازاندیشی کند و در بخشی از آن، روح بدمد.

به موجب این نظریه، فقط امور عقلی و مثبت امکان داشت موضوع علم تاریخ واقع شود، زیرا فقط اینگونه امور ممکن بود قابل درك باشد. مابقی هرچه بود، از مقولهٔ درد و رنج و خشونت و تجاوز و امور بی‌سر و ته بود. به نوشتهٔ کروچه: «واقعیتی که صرفاً بد و زشت می‌نماید یا دوره‌ای که فقط دورهٔ انحطاط و تباهی بنظر می‌رسد، چیزی جز واقعیتی غیر تاریخی نیست ــیعنی واقعیتی که هنوز به روش تاریخی راجع به آن فحص و بحث نشده است و هنوز عقل و اندیشه در آن نفوذ نکرده است و هنوز در لفاف احساس و خیال است.»[۴۱]

نظریهٔ کروچه دربارهٔ تاریخ از چند جهت نسبت به نظریات متفکران آلمانی سلف و معاصرش برتری داشت. یکی اینکه صورتی منطقی‌تر داشت و زبان و اصطلاح اهل عرفان کمتر در آن دیده می‌شد. کروچه از طریق پیوستن فلسفه و تاریخ به یکدیگر و تعریف کار

41) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (Bari, 1917).

ترجمهٔ انگلیسی مجاز :
*History: Its Theory and Practice*, transl. Douglas Ainslee (New York, 1921), pp. 12, 19, 24-26, 87-8, 91.

مورخ به شیوه‌ای همواره ذهنی و حذف احساسات از دایرهٔ پژوهش تاریخی، بعضی از مسائلی را که درگذشته سبب آزار دیلتای و نوکانتیها شده بود، از میان برداشت. اما این مزیتها به قیمت ساده گرفتن بیش از حد قضایا بدست آمده بود. وقتی نظریهٔ پختهٔ کروچه را دوباره از نظر می‌گذرانیم، به این نتیجه می‌رسیم که موفقیت او بیشتر در این بوده که بگوید تاریخ چه‌چیز نیست، نه‌اینکه چه چیز هست.

مشرب عقلی‌کروچه از نوع خاصی بود. او از ویکو آموخته بود که بیش از عقلی‌مشربان نسلهای گذشته به اموری‌که ماهیت بدوی و وحشی داشت اهمیت بدهد. ولی این درك و فهم فقط گاه بگاه در ذهن او کورسو می‌زد. هر چه سنش بالاتر می‌رفت، کمتر از «دریادلیهای اهل شور و ایمان» که در جوانی مسحورش‌کرده بود، سخن می‌گفت و رفته‌رفته قلمرو احساسات غیر منطقی در ذهنش جنبهٔ حاشیه‌ای پیدا کرد، حال آنکه آنچه بیش از هرچیز توجه معاصرانش را در جامعه شناسی و روانشناسی و مردم‌شناسی برمی‌انگیخت درست همان قلمرو بود. این‌عناد و خصومت نسبت به‌علوم اجتماعی و خودداری ازتشریح رابطهٔ تاریخ با علوم همسایه، موجب تقویت بیشتر گرایش کروچه به انتزاعات عقلی شد که درگذشته نیز بسیار در او قوی بود.

شگفت‌اینکه نظریهٔ کروچه دربارهٔ معرفت تاریخی، خود به هیچ‌وجه از همسازی و عدم تباین عقلی بری نبود. او سعی داشت تشریح کندکه عمل مورخ در تألیف داده‌ها و اطلاعات دقیقاً چیست؛ اما تنها وصفی‌که می‌توانست در قالب استعارات بدهد این بودکه در ذهن مورخ، «برقی» چون آذرخش می‌زند. این تعبیر چندان‌کمکی به روشن شدن قضیه نمی‌کرد و مزیتی به مفهوم مکاشفه در رانکه نداشت. بنابراین، عنصر عرفان‌که کروچه با آن پشتکار سعی‌کرده بود آن را از ایده‌آلیسم حذف کند، دوباره به صورت استعاره به درون خزید.

کروچه در آثار بعدی خویش، برای حل این مشکلات، بتفصیل وارد مباحث نظری شد و طرحی تکمیلی از محتوای تاریخ (به تفکیك از روش‌آن) آورد و مصداقی واقعی‌از تاریخ‌نویسی صرف بدست داد.

## IV ـ کروچه: مفهوم تاریخ اخلاقی‌ـسیاسی

آنچه ممکن است مرحلهٔ اجتماعی زندگی کروچه خوانده شود از ۱۹۱۰ آغاز شد که او مادام‌العمر به‌سمت «سناتور مملکت»[۴۲] منصوب گشت و به فاصلهٔ چهار سال ازدواج کرد و صاحب چند دختر شد. در همین زمان، جنگ جهانی اول شروع شد و کروچه را ناچارکرد بیش از آنچه اشتغال به دانش و خلق و سلیقه‌اش درگذشته اجازه داده بود، وارد فعالیتهای اجتماعی شود. تلاش فرانسه و بریتانیا برای تشویق ایتالیا به مداخله در جنگ، با عمیقترین پیوندهای فرهنگی کروچه مغایرت داشت، چه او آلمان را بیش از هر سرزمین خارجی دیگر، وطن روحی و معنوی خویش می‌دانست. وانگهی، او می‌دیدکه ایتالیا هیچ دلیل موجهی برای شرکت در جنگ ندارد و به یاد داشت‌که چگونه بارها در گذشته‌کشورش «با بیفکری وارد جریانهایی شده است که جز شکست و مصیبت و زیان و بی‌آبرویی نتیجه‌ای ببار نیاورده است.»[۴۳] با توجه به این ملاحظات، کروچه تا هنگامی که بیطرفی ایتالیا ادامه داشت، در رد مداخله استدلال می‌کرد، اما همینکه معلوم شد دولت تصمیمی مخالف با نظر اوگرفته است، برحسب وظیفه در سنا رأی موافق داد و در سراسر جنگ نیز بی‌آنکه شور و شوقی داشته باشد، همواره از خود در این خصوص رفتار «صحیح» نشان می‌داد، اما در عین‌حال می‌کوشید فکر جامعهٔ بین‌المللی دانشمندان را زنده نگاه‌دارد و با تمایل روشنفکران ملتهای متخاصم به‌اینکه دستخوش هیجانهای عوام شوند، مبارزه‌کند. یکی از منتقدان در این‌باره ایراد گرفته‌که «موضع کروچه در ایام جنگ قابل مقایسه با موضع پاپ بودکه هم بر اسقفهایی‌که برای پیروزی ارتش آلمان و اتریش دعا می‌کردند ریاست داشت و هم بر اسقفهایی‌که پیروزی ارتش ایتالیا و فرانسه را از خدا می‌خواستند و هیچ تناقضی‌هم در این موضع دیده نمی‌شد.»[۴۴]

ولی جنگ موجب خمود خلاقیت‌کروچه شد. کارهای دیگر موقتاً تعطیل شد و او به اصلاح و تجدیدنظر در آثار گذشته‌اش پرداخت و باختصار شروع به نوشتن خاطراتش کرد و نام آن را «انتقاد از خودم» گذاشت‌که عنوانی مناسب حال‌بود. از آغاز قرن‌بیستم، این‌نخستین‌بار بود که‌کروچه خود را افسرده وغمگین و مردد می‌دید.[۴۵] اما با پایان‌جنگ،

42) Senator of the Realm.
43) Castellano, op. cit., p. 88.
44) Gramsci, op. cit., Vol. 2, p. 174.
45) *Autobiography*, pp. 114-16.

نگرانیهای تازه پدید آمد. نخستین تلاش ایتالیا برای دست یافتن به دموکراسی سیاسی، با شدیدترین ستیزه‌گریهای اجتماعی توأم شده بود. جنگ خانگی کم کم صورت بومی پیدا می‌کرد و در چنین وضعی کروچه سرانجام به خواهشها و التماسهای نخست‌وزیر سالخوردهٔ ایتالیا، جولیتی، تسلیم شد و به‌آخرین کابینهٔ وی پیوست. یك سال تمام فیلسوف اهل ناپل در تلاش یأس‌آور برای اداره‌کردن وزارت فرهنگ بود تا عاقبت در ژوئن ۱۹۲۱ دولت جولیتی سقوط کرد و شانزده ماه بعد، موسولینی بر اریکهٔ قدرت نشست.

ظهور فاشیسم ناگهان کروچه‌را به‌تجدیدفعالیت واداشت. درآغاز او رژیم‌موسولینی را به عنوان نیرویی نشاط‌بخش در حیات ملی به طور مشروط مورد تأیید قرار داد، ولی رفته‌رفته تا سال ۱۹۲۵ آنچنان علم مخالفت برداشت که دیگر آشتی متصور نبود. در بیست سال بعد، صدای اعتراض او یگانه صدایی بود که نه تنها درسراسر ایتالیا، بلکه فراتر از مرزهای‌آن کشور نیز به‌گوش جهانیان می‌رسید.

دراین جریان دگرگونی و رشد فکری که کروچه خودآن را «جوانی دوم» خویش می‌نامید، عمل و نظر ـ یعنی تاریخنگاری و طرح مسائل فلسفی ـ آنچنان درهم آمیخته بودند که تفکیکشان ازیکدیگر ممکن نبود. تصمیماتی که کروچه می‌بایست ازنظر اخلاقی درحیطهٔ فعالیتهای اجتماعی بگیرد، تصورکلی او را دربارهٔ سیاست تغییر می‌داد و دقیقتر می‌کرد، و این تصور نیز به نوبهٔ خود درنظریات وی دربارهٔ تاریخ تأثیر می‌گذاشت. بدین‌سان، تاریخنگاری کروچه شکل و ابعاد جدید پیدا کرد.[46] دگرگونیهایی که بدینگونه حاصل می‌شد از دو طرف بود و هریك دیگری را تقویت می‌کرد. در سیر تحولی اندیشهٔ کروچه در دههٔ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰، گاهی معلوم نیست که عمل مقدم برنظر بوده است یا تغییراتی که از لحاظ فلسفی پنهانی در ذهن او صورت می‌گرفته راه را برای عرض‌اندام متفکر در فعالیتهای سیاسی هموار کرده است.

کروچه درآغاز نسبت به سیاست شکاك و بی‌اعتنا بود، خواص و نخبگان را شایستهٔ حکومت می‌دانست و نظرخوشی به دموکراسی نداشت. احترامی که به سنت فلسفی آلمان و خصوصاً به هگل می‌گذاشت حکایت ازآن می‌کرد که، مانند نظریه‌پردازان آن سرزمین، «تبعیت از احساسات رادر سیاست به دیدهٔ تحقیر می‌نگرد وعالمی‌راکه مناسبات انسانی در

46) Vittorio de Caprariis, «La Storia d'Italia nello svolgimento del pensiero politico di B. Croce», in Flora, *Croce*, p. 291.

آن بر پایهٔ زور استوار باشد، قبول دارد. اوایل، به نظریات هموطنانش موسکا و پاره‌تو متمایل بود و، چنانکه دیدیم، در دوره‌ای که او و پاره‌تو هردو مشغول نقادی ازمارکسیسم بودند، احترام متقابل میانشان برقرار بود. اما همینکه موسکا از حد پاره‌تو گام فراتر نهاد وجسورانه‌تر به دفاع از نهادهای لیبرالیستی پرداخت و حتی شروع به تأیید دموکراسی کرد، کروچه بااوهمگام شد.[47] در ۱۹۲۳، کتاب مبادی علم سیاست موسکا را با نظرموافق در لاکریتیکا بررسی کرد و این شاید نخستین نشانهٔ تغییر موضعی واقعی در افکار او بود.

دو سال بعد، کروچه «بیانیهٔ روشنفکران ضدفاشیست» را نوشت و درآن علناً بارژیم قدرت‌گرای حاکم برمیهنش قطع رابطه کرد و در چهارسال بعد نیز ــ از ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۹ــ بکرات با تحکیم دیکتاتوری به ابراز مخالفت پرداخت. مجلس نمایندگان پاکسازی و دست‌آموز شده بود و فقط در سنا گروه کوچکی از سالخوردگان «واجب‌الاحترام» هنوز صدای مخالفتشان بلند بود. تا آنجا که می‌شد گفت افراد این‌گروه از انسجام و رهبری برخوردارند، کروچه رهبرشان بود.

در ۱۹۲۹ موسولینی با واتیکان پیمان بست و برمخالفان داخلی پیروزی تقریباً مطلق بدست آورد. ازآن پس، گروه کوچك سناتورهای مخالف نیز نومید و دلسرد شدند. کروچه دیگر درجلسات سنا حاضر نمی‌شد ودفاع ازآزادی بحث و تحقیق را به صفحات کتابهایی که می‌نوشت وستونهای‌مجلهٔ لاکریتیکا محدودمی‌کرد وهروقت دستش می‌رسید، به‌روشنفکران ضدفاشیستی‌که موقعیتشان از خود وی متزلزلتر بود یاری می‌رساند. تا اواخر دههٔ ۱۹۲۰ ــ ۱۹۳۰، کروچه موضع خویش‌را آنچنان روشن‌کرده‌بودکه دیگرنیازی به تریبون‌پارلمان نداشت و خودش نماد و محور تجمع اقلیت ساکت و دچار خفقانی شده بود که اعضایش ایمان به‌آزادی را همچنان درپانزده‌سال آخر رژیم فاشیستی حفظ‌کردند.

جالب توجه اینکه در همان سالهایی‌که کروچه درمقام سخنگوی سناتورهای مخالف فعالیت می‌کرد، چهار جلدکتاب نیز نوشت‌که امروز شهرتش به‌عنوان مورخ عمدتاً مرهون آنهاست. ظهورفاشیسم سبب شدکه ممیزات تاریخ ایتالیا ــ و ویژگیهای تاریخ جدید اروپا به طور عموم ــ دوباره موضوع بحث وگفتگو شود. فاشیسم نیز مانند هر رژیم دیگری‌که از یك ایده‌ئولوژی ستیزه‌جو ومبارزآب می‌خورد، درصدد بود به خود مشروعیت تاریخی بدهد. نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر این تلاش، تأکید جدید برپاره‌ای امور وتحریف وکژنمایاندن

۴۷) رجوع‌کنید به فصل هفتم.

امور دیگر بود. بنا براین، مورخان «لیبرال»، صرف نظراز پیوستگیها و وفاداریهای عقیدتی، برخود فرض می‌دانستند که حقایق را از نو روشن سازند و برای ارزشهای جامعهٔ آزادی که به دست موسولینی برافتاده بود، اساس تاریخی استوار و محکمی پیدا کنند.

نخستین نوشته‌های تاریخی کروچه، شامل چند مطالعهٔ تفصیلی از نوع متعارف «فقه‌ـ اللغوی» بود. سپس او نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ ایجاد کرد و پرورانید که، در واقع، اعتبار کارهای جوانیش‌را رد می‌کرد. اما هنوز آن نظریه به‌مقیاس وسیع در عمل بکار نرفته بود. بحرانی که در دههٔ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰ در تاریخنگاری در ایتالیا پدیدآمد، فرصتی برای این کار به دست او داد ـ فرصت برای نگاشتن تاریخ بزرگی که هم افق فلسفی داشته باشد و هم لحن عالی و در ضمن امکان دهد، اندیشه‌هایی که بتدریج در ذهن کروچه دربارهٔ تعقل تاریخی شکل گرفته بود، بسط پیدا کند.

کروچه در چهار جلد تاریخی که در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۲ انتشار داد، دو کار کرد: نخست، موضوعهایی راکه درآثار جوانیش مطرح ساخته بود از سر گرفت و در قالب تفسیرکلی تاریخ خطهٔ پادشاهی ناپل وایتالیا درعصر باروك، بیشتر بسط داد؛ دوم، توجه خویش را به دوره‌ای نزدیکتر معطوف داشت و خطوط کلی تاریخ اروپا و خصوصاً میهن خودش را از زمان یکپارچه شدن آن تا جنگ جهانی اول، بـه تفصیل بیشتر ترسیم کرد.[۴۸] بتدریج که انتشار مجلدات چهارگانه پیش می‌رفت، آشکارتر می‌شدکـه در همهٔ آنها موضوع مشترکی مورد بحث است و این موضوع در آثار نظری کروچه از آن پس جنبهٔمحوری خواهدداشت. فکراساسی این‌بودکه‌آدمی در راستای متحقق‌ساختن‌استعدادهای خویش پیش می‌رود و پایانی بر تلاش وپیکار او برای چیره‌شدن بر موانع طبیعی وبشری تشکیل یك جامعهٔ‌آزاد، متصور نیست وکروچه ـ همانگونه‌که از نام یکی ازفصول آخرین کتاب بزرگش در زمینهٔ مسائل نظری بر می‌آمدـ اکنون سرگرم نوشتن تاریخ «به عنوان داستان‌آزادی» است.

---

۴۸) عناوین این‌کتب چهارگانه بدین شرح است:

*Storia del Regno di Napoli* (Bari, 1925).
*Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari, 1928).
*Storia dell'età barocca in Italia* (Bari, 1929).
*Storia d'Europa nel secolo decimonono* (Bari, 1932).

هر چهارکتاب (به استثنای سومی) به‌انگلیسی ترجمه شده است. درمورد این مساله به‌طورکلی، رجوع کنید به:

Chabod, op. cit., pp. 500-14.

این بود نتیجهٔ نهایی تعریف «اخلاقی-سیاسی» کروچه از موضوع علم تاریخ که بیش از ده‌سال از بیان اجمالی تا صورت‌بندی نهایی‌آن طول کشید. نخست در یکی از رسالات سیاسی ۱۹۲۴ به این تعریف برمی‌خوریم؛ سپس می‌بینیم در حاشیه‌هایی که کروچه به‌چاپ ۱۹۲۷ اثر خویش دربارهٔ تاریخنگاری افزوده، بیشتر آن را پرورانده است؛[۴۹] و سرانجام مشاهده می‌کنیم که این موضوع در ۱۹۳۸ محور کتابی قرار داده شده که نامش به‌ایتالیایی «تاریخ به عنوان اندیشه و کردار» است ولی زیر عنوان نسبتاً گمراه‌کننده و محدود «تاریخ به عنوان داستان آزادی» به انگلیسی ترجمه شده است.[50] (به این جهت می‌گوییم «محدود» که موضوع کتاب از حد «داستان آزادی» فراتر می‌رود و مسألهٔ بغرنج کنش و واکنش بین اندیشه و کردار را در تعقل تاریخی شامل می‌شود.)

در آخرین صورتی که کروچه به نظریهٔ خویش داده بود، می‌خواست مفهومی برای تاریخنگاری قائل شود که شمول عام داشته باشد ولی درعین‌حال ازعدم تجانس یا ناهمگنی نیز برکنار بماند، بدین معنا که، برخلاف تاریخهای عمومی گذشته، صرفاً رویدادهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و جزآن را به موازات یکدیگر ولی بدون پیوستگی با هم، ردیف نکند. این مفهوم وحدت‌دهنده را کروچه vita morale [= حیات اخلاقی یا معنوی] بشر معرفی می‌کرد، یعنی قلمرو بالاترین آمال وآرمانهای آدمی به نحوی که در هنر و دین و اخلاق و اصول سیاسی متجلی است. البته منظور او به هیچ رو آن قسم تاریخ نبود که مورخ در آن به اندرزگویی و تهذیب اخلاق می‌پردازد و، به این جهت، برای توصیف آنچه در نظر داشت، صفت «اخلاقی-سیاسی» را به جای «تهذیبی» برگزیده بود.

نتیجهٔ این فکر، تألیف و تلفیق تاریخ سیاسی به‌معنای متداول با نوع جدیدی‌تاریخ موسوم به‌تاریخ تمدن بود. تاریخ‌تمدن اصلا ازابداعات ولتر بودکه مورخان پوزیتیویست اواخر قرن نوزدهم دامنهٔ آن را بیشتر گسترش داده بودند. به عقیدهٔ کروچه، سیاست هنوز نقطهٔ محوری هر روایت تاریخی بود، نهایت اینکه می‌بایست عناصر «اخلاقی» فراهم آمده از دیگر حوزه‌های فعالیت آدمی را نیز در بر بگیرد و به سطح بالاتری ارتقاء داده شود. او معتقد بودکه همینکه این تألیف و تلفیق صورت بگیرد آشکار خواهد شدکه حاصل کار

۴۹) نگاه‌کنید به صفحات ۳-۳۲۱ چاپ سوم و چاپهای بعد. ترجمهٔ انگلیسی شامل این حواشی نیست.
50) B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1938).

ترجمهٔ انگلیسی:
*History as the Story of Liberty*, trans. Sylvia Sprigge (New York, 1941).

بر محور آزادی دور می‌زند؛ به‌عبارت دیگر، کارنامهٔ گذشته نشان خواهد داد که انسان فقط درصورتی قادر به شکوفانیدن استعدادهای معنوی خویش است که از آزادی روحی بهره‌مند باشد. پس حتی در اعصاری ـ مانند عصر خود کروچه ـ که کورسوی حریت بزحمت در ظلمات پیرامون آن قابل رؤیت است، بازهم آزادی، حقیقت تاریخ بشر است.۵۱

کروچه براین عقیده بود که اگر کار و هدف مورخ را در پرتو این ملاحظه وجههٔ نظر قرار دهیم، خواهیم دید که کاری ساده و روشن است. از این گذشته، روشن می‌شد که مقصود کروچه از اینکه در آثار گذشته‌اش هر تاریخ را ضرورتاً تاریخ «معاصر» وصف می‌کرد چه‌بوده است. او می‌گفت انگیزهٔ تاریخنگاری، نیازی است که درزندگی عملی به فهم گذشته احساس می‌شود؛ ولی تحقیق در تاریخ فقط از این جهت با عمل ارتباط دارد که راه را برای آن هموار می‌کند: البته نه بدین معنا که چاره‌ای برای مسائل عملی بدست دهد، بلکه بدین معنا که منشأ تاریخی معضلات کنونی را روشن سازد و امکانات موجود را برای تصمیم گیری توأم با واقع‌بینی نشان دهد و بدینگونه ما را به اعمال عقلائی‌تر هدایت کند. به همین وجه، کروچه معتقد بود که برای نوشتن تاریخهای بزرگ و ارزنده، شور و احساس نیز لازم است. شور و احساس مورخ را به‌آفرینندگی برمی‌انگیزد، هرچند البته در محصول نهایی‌کار او صرفاً به صورتی منضبط و تلطیف شده نمایان می‌گردد. بشر هنگامی که تاریخ می‌نویسد یاد می‌گیرد که شور و احساسش را به شکل معقول درآورد و از بندگی آن و همچنین از اسارت گذشته ها آزاد شود.

در مورد تاریخهایی‌که جانبداری سیاسی در آنها مشاهده می‌شد، کروچه قائل به تمایزی دقیق بود. ازسویی معتقد بود که اینگونه تاریخ براستی یکی از اقسام‌کارهای ادبی است‌که براحساسات بنیاد شده یامتوجه مقصود عملی خاصی است وهنوز در دایرهٔ مقولات عقلی در نیامده تا پاکیزگی و ظرافت لازم را پیداکند. اما درعین حال او برکسانی‌که از ترس آلوده شدن به تعصب، یکسره ازداوری خودداری می‌ورزیدند خرده می‌گرفت وعقیده داشت‌که خطای مکتب «فقه‌اللغه» درقرن نوزدهم درست درهمین بوده است و به این سبب اهل‌آن مکتب ناچار بوده‌اندگریزگاههای مصنوعی تعبیه‌کنند و بیهوده بکوشند تا نظریات مانعة‌الجمع را باکدخدامنشی با یکدیگر سازش دهند. بنابراین، به نظر کروچه، عجیب نبود که وقتی مردم با چنین محصولات «خنك و بی‌رمقی» روبرو می‌شدند، خواندن آثار آشکارا

51) Ibid., pp. 50-1, 58-62.

تعصب‌آمیز را ترجیح می‌دادند. کروچه سی سال بر این نکته پافشاری می‌کرد که در مطالعات تاریخی، داوری از ادراک و فهم جدایی‌پذیر نیست. او هرچه نظریاتش دقیقتر و ظریفتر می‌شد، بیشتر پی می‌برد که مشکل اساسی از نوع داوری مورخان است و باید به این پرسش پاسخ داد که آیا قضاوت تاریخ صرفاً تعصبات و فرقه‌گراییهای کوچک و بی‌ارزش را انعکاس می‌دهد یا بازتاب اصول عالی و عام اخلاقی است؟ اگر شق دوم صحیح باشد، ضرورتاً باید نتیجه گرفت که تاریخنگاری کاری است ذاتاً «لیبرال» یعنی آزادیخواهانه. در آخرین اثر بزرگی که کروچه از جنبهٔ نظری نوشت سرانجام لب مطلب را اینگونه به زبان ساده و سر راست بیان کرد که تاریخ راستین جز تاریخ لیبرال به معنای اعم [یعنی تاریخی که با روح آزادیخواهی نوشته شده باشد] ممکن نیست چیز دیگری باشد.[۵۲]

در همان حال که کروچه به این عقیدهٔ نهایی می‌رسید، تاریخهای چهارگانه‌ای که در دست نوشتن داشت نیز در شرف اتمام بود. بیجهت نبود که آخرین مجلد موسوم به تاریخ اروپا در قرن نوزدهم، بمراتب از نظر سادگی و کلیت و کیفیت مذهبی بر سه جلد پیشین برتری داشت. ریشهٔ کتاب نگرانی نویسنده دربارهٔ آیندهٔ آزادی در قرن بیستم بود. کروچه در این نوشته سعی کرده بود زنگار از چهرهٔ عصری که اصول آزادیخواهی در آن به بزرگترین پیروزیها رسیده بود، بزداید و امیدوار بود با احیای آن ارزشها کسانی را تقویت کند که با رژیمهای دشمن آن ارزشها می‌جنگیدند. بنابراین، کسانی که آخرین تاریخ کروچه را «کاری جوشیده از ایمان» می‌خواندند، حق داشتند.[۵۳] او در این کتاب جوانان اروپا را دعوت کرده است که تا زود است برای پس گرفتن میراث فرهنگی و اخلاقی خویش دامن همت به کمر زنند.

بدین ترتیب، درست پیش از جنگ جهانی دوم، کروچه مستقیماً با مسألهٔ ارزشها روبرو شد. تا آن وقت، در بخش اعظم عمر خویش از مواجهه با مسائلی که پیشینیان و معاصرانش را رنج داده بود و می‌داد، خودداری کرده بود. فقط هنگامی متوجه نتایج مترتب بر نظریهٔ نوایده‌آلیستی خود شد که سنش از هفتاد می‌گذشت. پیشتر کوشیده بود با واپس راندن ارزشداوریها به سطوح پایینتر «امور عملی»، داوری تاریخی را نخست به مجردات ذوقی و سپس به انتزاعات منطقی منحصر کند. ولی تمایزاتی که قائل شده بود سرانجام از اعتبار افتاد. کروچه اکنون با ظهور فاشیسم و نابودی رژیم پارلمانی و لیبرالی روبرو بود که

52) Ibid., pp. 17-19, 43-5, 179-87.
53) Chabod, op. cit., p. 513.

خود در سایهٔ آن به بلوغ فکری و عقلی رسیده بود و بناچار می‌بایست جبههٔ سیاسی خویش را انتخاب کند. مجبور بود وارد فعالیت شود تا بتواند از شیوهٔ زندگی و نهادهایی که در گذشته شرط مقدم خلاقیتش بودند، دفاع کند. اما بتدریج حد بین احکام منطقی وداوریهای عملی محو می‌شد. کروچه نه تنها در خطابه‌هایی که در سنا ایراد می‌کرد، بلکه در نوشته‌های تاریخی و فلسفی خویش نیز مرحله به مرحله به جایی می‌رسید که می‌بایست از یك نظام ارزشی صریح هواداری کند.

کروچه هرگز وسعت تغییری راکه در نگرش و طرز فکرش روی داده بود کاملا باز نشناخت. یقیناً برایش دلپسند نبود که ببیند تا چه حد در جهت موضع‌گیری سیاسی پیش رفته است و نمی‌خواست پیش خود اذعان کند که باکسانی که سابقاً آماج تحقیر و خرده‌گیریهای مؤدبانه‌اش بوده‌اند، چه وجوه اشتراکی پیداکرده است. از اینکه خویشتن‌را «آزادی‌خواه» و «انسان‌گرا» بخوانند، به‌خود می‌بالید، ولی راضی نمی‌شدکسی اورا «دموکرات»توصیف کند. با این حال، عملا در صف هواداران دموکراسی قرار گرفته بود.[54] نگاه حسرتبارش هنوز متوجه قرن نوزدهم بود که اصول آزادی‌خواهی در آن بدون شائبهٔ دموکراسی به حالت خلوص به هستی ادامه می‌دادند. ولی حفظ اینگونه تمایزات عقیدتی، دیگر در دههٔ ۱۹۲۰–۱۹۳۰ عملی نبود. آزادی‌خواهی و دموکراسی چنان در هم آمیخته بودند که دفاع از هرکدام مساوی دفاع از دیگری نیز بود. بنابراین، کروچه عملا دموکراسی را پذیرفته بود و با این کار، میراث عصر روشنگری را به هیأت قرن بیستمی آن نیز قبول کرده بود. اکنون نزدش روشن بود که اعتقاداتش ازکدام نیاکان به ارث رسیده است و عشق سوزانی که همیشه به عقل و استدلال و بردباری و تساهل و چاره‌های انسانی احساس می‌کرد از کجا آب می‌خورد.

در ۱۹۴۳، فاشیسم سقوط کرد و کروچه در مقام شخصیت اول ایتالیا قرار گرفت. شگفت اینکه رژیم فاشیستی خود به رسیدن وی به چنین پایگاهی کمك کرده بود. موسولینی برای اثبات اینکه آزادی کلام بکلی از ایتالیا رخت بر نبسته است، نوعی اجازهٔ مخصوص به‌کروچه اعطاکرده بود. بنابراین، کروچه در عین اینکه بار مخالفت با حکومت جبار

۵۴) پس از سقوط موسولینی، کروچه مهمترین مطالبی راکه در دورهٔ فاشیسم دربارهٔ امور سیاسی بیان‌کرده بود زیر این عنوان انتشار داد:
B. Croce, *Propositi e speranze (1925-1942): scritti varî* (Bari, 1943).

کشورش را یك تنه بر دوش می‌کشید، به‌آنچنان مقام شامخ و بی منازعی رسیده بود که‌نیل به‌آن درهیچ‌کشور آزاد برای هیچ‌کس بتنهایی میسر نبود. درچنین‌کشوری، رقیبان جوانتر نیز مسلماً بر صحنه ظاهر می‌شدند؛ اما در حکومت فاشیستی، رقیبان جوانتر چون برخلاف کروچه «واجب‌الاحترام» نبودند، نمی‌توانستند پای به میدان بگذارند.

با از میان رفتن موسولینی، همهٔ دیدگان متوجه فیلسوف اهل ناپل شد. ولی «مردی که در ایتالیا از هرکس بیشتر مورد احترام بود وهمه او را نماد زندهٔ راستی و درستی در سیاست و استقامت رای در عقل و استدلال می‌دانستند، جز اندرزهای پدرانه و سفارش به مصلحت اندیشی و امیدهای مبهم به‌آینده و دعوتهای وجدانی از مسؤولان بازسازی روانی و اقتصادی کشور، تحفهٔ دیگری نداشت که به هم‌میهنان دردمندش ارمغان کند.»[55] درنخستین حکومتهای ضد فاشیستی دورهٔ پس‌از رهایی، کروچه چند بار در سمت وزیر مشاور خدمت کرد وهمچنین محرك اصلی بازسازی‌حزب لیبرال و منبع الهام مردان جوانتر متصدی امور مملکتی بود. اما اینکه بتواند رهنمودی برای ایجاد هیچ برنامهٔ مشخصی بدهد، از دستش ساخته نبود. با افول هرچه بیشتر حزب لیبرال، رفته‌رفته اونیز نفوذگذشته‌را از دست داد و هنوز دیری از پایان جنگ نگذشته، یکسره از سیاست کناره گرفت. امافعالیت ادبی و قلمیش همچنان ادامه داشت تا سرانجام در ۱۹۵۲ در هشتادوشش سالگی، مرگ بر او چیره شد.

کروچه نتوانست در ماههای حساس بعد از سقوط فاشیسم راه روشنی به هموطنانش نشان دهد و این خود نشانهٔ مشکل محوری زندگی و تأثیر او در دیگران بود. سرمشقی که او می‌خواست در زندگی عملی بدهد، درست لمس نمی‌شد. در عالم نظر نیز حال به همین منوال بود. نثر کروچه روشن و سلیس و دارای این لطف‌کمیاب است که ندای عقل سلیم از خلال آن بـه گوش می‌رسد. گرامشی می گفت کروچـه بزرگترین استاد نثر ایتالیایی در یکصد سال اخیر است، اما نه به سبب اینکه به سنت ادبا چیز می‌نویسد، بلکه از این‌جهت که در نگارش از سبك دانشمندان بزرگی چون گـالیله متأثر است؛ استعداد منحصر بفردش دراین است که «همان مطالبی راکه معمولا دیگران به‌طور آشفته و غامض و با تصنع و دراز-نفسی می‌نویسند... او بـا سادگی و قدرت بیان می کند.» بـه عقیدهٔ گرامشی، انشاء کروچه معرف حالتی «گوته‌وار» بود ــ«حالت... آرامش و تسلط بنفس و اعتماد تزلزل‌ناپذیر.»[56]

اما در زیر این شفافیت ظاهری، پستی و بلندیها و جریـانهـای مخالف و چرخابهای

55) Leonardo Olschki, *The Genius of Italy* (New York, 1949), p. 459.
56) A. Gramsci, *Lettere dal carcere* (Opere, Vol. I) (Turin, 1949), p. 183.

پنهان بسیاراست. روانی نثر کروچه فریبنده است؛ سهولت اتصال جمله‌ها به یکدیگر ظاهری است؛ گره‌های فکری همچنان فرو بسته، تنها با یك عبارت شیرین کنار گذاشته می‌شوند. کروچه چنان خواننده را قانع می‌کند که او بدون مقاومت هرجا که خاطرخواه نویسنده است به دنبالش کشیده می‌شود ومفتون ومجاب به پایان فصل می‌رسد. اما اگر مطالب همان صفحه‌ها را دوباره با دقت بیشتر تحلیل کنیم، اطمینان سابق زائل می‌شود. می‌بینیم بسیاری مطالب معلق گذاشته شده و خیلی سؤالها بی‌جواب مانده است و عاقبت درمانده و مستأصل از خود می‌پرسیم: اصولا حرف کروچه چه بود؟

اما کروچه درتصویری که از خویشتن رسم کرده، کلیدی برای گشودن این معما بدست داده است. روزی از یکی از دوستانش پرسیده بود: «می‌دانی وقتی خواب می‌بینم... در اعماق روحم چه چیز کشف می‌کنم و جانم در چه چیز غوطه‌ور می‌شود و آرامش پیدا می‌کند؟ یکی ازصومعه‌های قرن هفدهم ناپل، باحجره‌های سفید و ایوان سرپوشیدهٔ دور صحن و در وسط، درختستان محصوری با درختهای پرتقال و لیمو که هیاهو و جلوه‌فروشی و کبر و نخوت زندگی، بیهوده از بیرون خود را به دیوارهای بلندآن می‌کوبد.»[57]

کروچه می‌دانست که زندگی، هیاهویی بی‌سروته است. اما سعی داشت جوش‌وخروش شورانگیزآن‌را درپس «دیوارهای بلند» عقل و منطق نگاه دارد یا دست‌کم باچنین حصاری مسیرآن را تغییر دهد. ازطرف دیگر، درعین‌حال واقع‌بین‌تر از آن بود که در این‌کار پای بفشرد و استقامت بخرج دهد و به پیروی از استادش، هگل، تاریخ بشر را یکسره در چار-دیواری تنگ و نفس‌گیری محصورکند. هیاهوی بی‌سروته زندگی پیوسته دیوارهایی را که او درعالم مفاهیم عقلی برمی‌افراشت، فرو می‌شکست و به درون سرازیر می‌شد.

بنابراین، نه تاریخهایی که کروچه می‌نوشت همواره با نظریهٔ او دربارهٔ تاریخ همساز بود، و نه بخشهای مختلف خودآن نظریه با یکدیگر. رأی گرامشی صائب بودکه می‌گفت هروقت کروچه خواسته مصداقی برای تصور خویش ازتاریخ اخلاقی-سیاسی پیداکند ــ که بهترین شاهدآن، تاریخهای عمده‌ای است که دردهه‌های ۱۹۲۰ــ۱۹۳۰ و ۱۹۳۰ــ۱۹۴۰ نوشته است ــ همیشه دوره‌های «رضایت» و سامان‌یافتگی فکری را مورد توجه قرار داده است: تاریخ ایتالیا را از ۱۸۷۱ آغاز کرده است که غوغا و آشوب یکپارچه شدن‌کشور بسر رسیده بود، و تاریخ اروپا را از ۱۸۱۵ که آشفتگیهای ناشی از انقلاب‌کبیر فرانسه و

57) Castellano, op. cit., p. 86.

عصر ناپلئون خاتمه یافته بود. از «لحظه‌های زورورزی و تلاش» چشم پوشیده و متوجه «لحظه‌های اخلاقی- سیاسی ناب» شده است، چنانکه گویی «لحظه‌های اخیر بدون هیچ مقدمهٔ قبلی، ناگهان از آسمان فرو افتاده‌اند.»[۵۸] افزون براین، کروچه چنان از بالا به قضایا می‌نگریست که جنبه‌های ناهموار و ناخوش تصویری که رسم می‌کرد ـو بویژه جزئیات اقتصادی ـ آنگونه که می‌بایست بوضوح بچشم نمی‌آمد. با اینکه خودش از مردم جنوب بود، مهمترین مشکل آن ناحیه ازکشور، یعنی منشأ فقرکشاورزی را، آنطورکه شایسته بوده مورد توجه قرار نداده است. در تاریخ خطهٔ پادشاهی ناپل، محدودیتهای جغرافیایی و اقتصادی آن سرزمین‌را صرفاً موانعی در راه پیشرفت سیاسی قلمدادکرده و بی‌اعتنا از آنها گذشته است و قائل به این نظر شده که ناتوانی و شکست دولت ناپل را باید معلول علل اخلاقی دانست، و نه ناشی از اینگونه پدیدارهای «طبیعی».

نتیجهٔ تنگ‌کردن حوزهٔ دید و حصر نظر به مسائل اخلاقی خاص و «لحظه‌های رضایت» وتوجه محض به‌آرزوی آزادی این شدکه کروچه از پیروی از برنامه‌ای‌که خود دراصل برای تاریخنگاری تنظیم کرده بود، فروماند. یکی ازاصول بنیادی مکتب ایده‌آلیسم یا اصالت‌معنا این بودکه برای فهم گذشته، مورخ باید همان معنایی را که گذشتگان از رویدادهای معاصر خویش درك می‌کرده‌اند، از آن رویدادها برداشت‌کند. اما کروچه در بحث دربارهٔ عصر باروك کار دیگری‌کرد وآن دوره را عصر انحطاط و تبهگنی تلقی کرد ـعصری که تنها از جهت اینکه حاوی بذر تجدید حیات فرهنگی‌آینده بود قدر و ارزش داشت. مورد دیگر نقض اصول و قواعد مکتب ایده‌آلیسم این بود که او فقط در قالب مفاهیم کلی اخلاقی برای دوره‌های گذشته قائل به معنا می‌شد و، فی‌المثل، تاریخ قرن نوزدهم ایتالیا را به صورت خالصترین مصداق آرمان آزادی‌خواهی تلطیف می‌کرد.[۵۹]

هرچه این جریان انتزاع وتجرید و بحث درقالب تصورات‌کلی بیشتر به اوج خود در تاریخ اروپا (چاپ ۱۹۳۲) وگفتارهای نظری (چاپ۱۹۳۸) نزدیك می‌شد، کروچه از شیوهٔ تعقل تاریخی متفکران آلمان‌که خاستگاه اصلیش بود دورتر می‌افتاد وبیشتر این قاعدهٔ بنیادی را به فراموشی می‌سپردکه گذشته را باید در چارچوب خودش فهم کرد. در عوض،

---

58) Gramsci, *Materialismo storico*, p. 192; *Lettere*, p. 187.

۵۹) برای‌آگاهی بیشتر از این موضوع، رجوع کنید به:

Chabod, op. cit.,; A. Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955).

اما من با دیدی انتقادی‌تر به قضیه می‌نگرم و، از این جهت، با هردو این نویسندگان اختلاف نظردارم.

او به تصورات کلی «عقل» و «آزادی» میدان می‌داد بی‌آنکه روشن کند که این تصورات را، مانند هگل، دارای اعتبار جاوید می‌داند یا مثل هر معنای دیگری در تاریخ، مقید و مشروط به شرایط تاریخی. شق دوم از فلسفهٔ دیلتای و از جهتی که مورخان اهل مکتب آلمان از یك قرن پیش تعقیب می‌کردند، لازم می‌آمد. اما کروچه این شیوهٔ استدلال را انتخاب نکرد.

نخستین مشکل بزرگ حل نشده در تعقل تاریخی کروچه ناشی از این است که او هرگز پاسخ قطعی به این سؤال نداده است که آیا مفاهیم مجردی که بکار می‌برد اعتبار مطلق دارند یا اعتبار نسبی محض. او خود بشدت نسبی‌گرایی را مردود می‌شمرد و می‌خواست «با تکیه بر ماهیت مطلق روح»، جلو خطر را بگیرد. ولی این کار «مسألهٔ مشخص تمیزگذاردن بین داوریهای تاریخی درست و نادرست را در فلسفهٔ او حل نمی‌کرد». بنابر این، صرف نظر از اینکه او خود چه گفته باشد، نتایجی که از اندیشه‌اش لازم می‌آید[60]، نسبی است.

دومین مشکل بزرگ حل نشده این است که کروچه فهم تاریخ را منوط به شهود یا درون بینی دانسته است و این امر با هدفهای او تضاد تام دارد و راه را برای خارج شدن از دایرهٔ عقل باز می‌کند. گفتیم که او بین تصور خودش از شهود و تصور برگسون فرق می‌گذاشت. در کتابی که به مباحث نظری اختصاص دارد و در ۱۹۳۸ انتشار یافته، کروچه این فرق را بیشتر بسط داده و مدعی شده است که تاریخ راستین، تخیل را جز به عنوان مادهٔ خام تعقل، بکار نمی‌گیرد و «شهود تنها تا جایی اعتبار دارد که در قالب عقل واندیشه و استدلال ریخته شده باشد.»[61] اما این سخن حلال مشکل نبود. کروچه هیچ‌گاه با ذکر جزئیات دقیق شرح نداد که در تعقل تاریخی، آنچه از راه شهود و مکاشفه یا تخیل درك شده است چگونه به قالب عقل در می‌آید.

روشن بود که به موجب برداشت ایده‌آلیستی که تاریخ را بازآفرینی ــ یعنی بجان درك کردن گذشته ــ معرفی می‌کرد، منبع نهایی معرفت تاریخی، شهود و تخیل بود. سپس بینشهای محصول این اعمال بظاهر خارج از دایرهٔ منطق، دوباره در پرتو «بارقهٔ» فهم، مطابق الگویی منطقی و منسجم نظم و ترتیب می‌یافت. ولی کروچه تصریح نمی‌کرد که این عمل چگونه انجام می‌پذیرد و آثار متأخرش نیز در این زمینه راهگشاتر از نظریات پختهٔ

60) Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1938), pp. 54-7.
61) Croce, *History of Liberty*, pp. 132, 239.

پیشینش نبود. تنها چیزی که بصراحت می‌گفت این بود که تعقل تاریخی غیر از تعقل در علوم طبیعی یا اجتماعی است و به طور ضمنی می‌خواست نتیجه بگیرد که مغایرت آنها در شمول بیشتر عمل ذهنی مورخ است و اینکه عمل مذکور مؤدی به یقین می‌شود. بنا بر این، کروچه فرقی را که ایده‌آلیستها از قدیم بین تاریخ و علوم اجتماعی می‌گذاشتند همچنان به صورت نخستین حفظ کرد غافل از اینکه اولا دیلتای آنچنان تغییراتی در آن داده است که دیگر شباهتی به گذشته ندارد و ثانیاً کسی که هنوز قائل به این فرق باشد، عجز خویش را از تشخیص نارساییهای اصول ایده‌آلیستی آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که قادر به فهم این نکته نیست که مورخ نیز مانند دانشمندان علوم دیگر، خودسرانه و دلبخواه بعضی اطلاعات را از میان انبوه داده‌هایی که در دست دارد بر می‌گزیند و در تاریخ نیز مثل سایر رشته‌های اجتماعی، استنتاج و روش علمی مورد استعمال دارد.[۶۲] نخستین کسی که به طرز دقیق و منظم به توضیح این امر پرداخت، ماکس وبر بود.

از نظر منتقد شکاك، فلسفهٔ کروچه هیچ اساس رضایت‌بخشی برای تعیین صدق و کذب در تاریخ بدست نمی‌دهد و عاقبت دوباره کار به «ایمان محض» می‌رسد. جالب اینکه فلسفهٔ کروچه از مبانی عقلی ابتدا می‌کند و به نوعی عرفان می‌انجامد. ولی حتی در اینجا هم اندیشهٔ او به قدر کافی دقیق و مستقیم نبود و همچنان بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی مردد ماند. کروچه هرگز نتوانست از شهود و روش علمی، یکی را برگزیند و در این خصوص باید گفت که برگسون از او متفکر مستقیم‌تری بود. کروچه نه به جانب عرفان برگسون رفت و نه طرفدار وبر شد که می‌خواست روش مشترك تاریخ وعلوم اجتماعی‌را تعیین کند. متفکر ایتالیایی تا آخر سعی کرد هم خدا را داشته باشد هم خرما را.

چرا چنین بود؟ برای اینکه، به‌نظر من، امیدهایی که کروچه به تاریخ داشت بیش از حد دور و دراز بود. او نظریات خویش را در واکنش به ادعاهای پوزیتیویستها پرورش داده بود اما بعد متوجه شد که بیرون آوردن تحقیقات تاریخی از بند روش پوزیتیویستی مستلزم بعضی خطرها نیز هست و پژوهش در تاریخ را نمی‌توان بدون سرگردان شدن در دریای شکاکیت و نسبی‌گرایی، از قیود علمی رها کرد. بنا بر این، هدف وی این شد که در عین پای‌بندماندن به امکان حصول معرف یقینی در تاریخ، به پژوهش تاریخی استقلال بدهد.

62) Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Oxford, 1952), pp. 40-6, 70-80, 114-39. W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* (London, 1951), pp. 53-4.

اما تنها راهی که او می‌توانست به‌این‌هدف برسد این بود که ادعاهای گزاف و عجیب مطرح کند و علوم را کم‌ارزش قلمداد نماید و تاریخ را «نه پایینترین، بلکه بالاترین و شایدحتی یگانه قسم معرفت» بشناساند.[63]

بنا بر این، بـاز می‌رسیم به تصویری که کروچه از خودش در ذهن ترسیم کرده بود: مردی که در پناه دیوارهای بلند صومعه و در میان درختان پرتغال و لیمو، محفوظ از خطر و برکنار از آشوب و غوغا گوشه گرفته بود. محاسنی که کروچه برای پژوهشهای تاریخی قائل بود مشروط بر این بود که نیازهای مبرم زندگی ــ یعنی امور خـارج از دایرهٔ عقل و استدلال ــ کنارگذاشته شود. کروچه به «فلسفه‌های زندگی» یا «پریشان گوییهای اهل اصالت عمل»[64] اعتنایی نداشت. البته، چنانکه دیدیم، عاقبت ناچار شد جایی نیز برای ارزشها در نظریه‌اش دربارهٔ تاریخ بازکند. اما باز هم ارزش را امری‌تابع عقل معرفی می‌کرد و توجه نداشت که حتی سرسپردگی خودش به آزادی چقدر از عواطف و احساسات مایه می‌گیرد. تا عاطفه و احساس صورت تلطیف شدهٔ عقلی و استدلالی پیدا نمی‌کرد، کروچه حاضر نبود جایی برای آن در تعابیر تاریخی بازکند.

فروید و پاره‌تو و دورکم و وبر همه به‌مشکلات ناشی از گـرایشهای غیر منطقی و وحشی بشر و تلاشهای غیر عقلانـی و احساسات دینی او، توجه عمیق داشتند. امـا کروچه خود را برکنار از اینگونه مسائل نگاه می‌داشت. فقط در آثار جوانی و مکاتباتش باسورل توجهی به این‌زمینه‌کرده است. دین راکه همواره در قرن بیستم سنگ محك تفکر اجتماعی بوده است، در عالم عقل و اندیشه مشکل بزرگی نمی‌دانست. خودش متدین به هیچ‌یك از ادیان رسمی نبود، اما با کشیشان و روحانیون نیز مخالفتی نداشت. به مذهب کاتولیك که مذهب رسمی‌کشورش بـود، احترام می‌گذاشت و می‌توان تصور کـرد که وقتی در ۱۹۳۲ مقامات‌کلیسا کلیهٔ آثارش را در فهرست کتب ممنوعه جای دادند، یقیناً بسیار غصه‌دار شد. ده سال بعد حتی مقالـه‌ای تحت ایـن عنوان نوشت کـه «چرا نمی‌توانیم نامی جز مسیحی برخودبگذاریم»[65] و دست‌آشتی به‌سوی کاتولیکها درازکرد. اما بعید بودکه مؤمنان نسبت به‌مسیحیت به‌معنایی که او اراده می‌کرد، نظر خوشی پیدا کنند. کروچه مسیحیت را به‌معنایی

63) Croce, *History as Story of Liberty*, pp. 131-2.
64) Croce, *Autobiography*, p. 98.
65) B. Croce, «Why We Cannot but Call Ourselves Christians.» *Perchè non possiamo non dirci «cristiani»*, *La Critica*, (November 20, 1942) (Bari, 1944), pp. 18-19, 21.

تعبیر می‌کرد که سراسر جریان اصلی فرهنگ اروپا ــ از جمله عصر «خدانشناس» روشنگری ــ را در بربگیرد و فقط از این طریق می‌توانست جایی برای آن در فلسفهٔ خودش باز کند. او ادعا داشت که «خدای مسیحیان هنوز خدای ماست، منتها اندیشهٔ فلسفی لطیف ما نام او را «روح» گذاشته است.»[۶۶] البته چنین موافقتی در عالم مجردات، ممکن نبود خاطر مؤمنان حقیقی را خرسند کند.

اما اینگونه ملاحظات به هیچ‌وجه کروچه را پریشان‌خاطر نمی‌کرد. عمق عواطف مذهبی ــ یعنی زجر شك و تردید و درد عدم ایقان و احساس پیروزی برخاسته از ایمان ــ نزد او قابل فهم نبود زیرا حس تراژدی در او وجود نداشت و این تنها موردی بود که معاصران آلمانیش، ترولچ و ماینکه، که از هیچ جهت دیگر در فلسفه به‌پای او نمی‌رسیدند، بر وی برتری داشتند.

## ۷ــ ترولچ و ماینکه و مسألهٔ بحران در قلمرو ارزشها

در ۱۸۹۶، در مجمعی از متکلمان که در آیزناخ تشکیل شده بود، ناگهان ارنست ترولچ با یك جهش بر صحنهٔ فکری آلمان ظاهر شد. یکی از محترمترین متکلمان آلمان به پایان خطابهٔ «مدرسی و فاضلانه»ای که ایراد می‌کرد رسیده بود و موقع بحث عمومی بود که بناگاه استاد جوانی «سرشار از نیرو و نشاط شباب» پشت تریبون پرید و با این کلمات تحریك‌کننده آغاز به‌گفتار کرد: «آقایان، همه‌چیز به لرزه درآمده و در شرف فروریختن است». دانشمندان مسنتر «سخت ناراحت» شدند. وقتی نوبت به‌ایشان رسید، یکی از میانشان به عنوان سخنگو از جا برخاست و بیانات آن نوخاستهٔ جسور را «استدلالی علیل در علم کلام» خواند. به محض شنیدن این جمله، ترولچ تالار سخنرانی را ترك کرد و «درها را محکم پشت سرخود بهم کوبید». روحانیان سالخورده و قدیمی بدون‌شك خرسند شدند، اما فضلای جوانتر گوش تیز کردند.[۶۷]

این واقعه نمایانگر خطوط کلی شخصیت ترولچ و هدف او در زندگی است و طبع جدلی و نیرو و نشاط بیکرانش را نشان می‌دهد. در وضعی که نه در علم کلام جایی برای مطلق‌گرایی باقی بود نه در علم تاریخ، ترولچ همچنان جستجوی خستگی‌ناپذیرش را در

66) Ibid.
67) Walther Köhler, *Ernst Troeltsch* (Tübingen, 1941), p. 1.

طلب پایگاهی استوار ادامه می‌داد. ماینکه در وصف او نوشته است که تجسم زندهٔ کلام هراکلیتوس و ارشمیدس بود که یکی عقیده داشت «همه‌چیز در سیلان است» و دیگری می‌گفت «به‌من جایی بدهید که برآن بایستم [تا جهان را از جایش بکنم]». یا اگر بخواهیم مطلب را از زبان متألهین بیان کنیم، باید او را در حالی مجسم کنیم که دست به‌دعا برداشته است و می‌گوید: «پروردگارا، من به تو ایمان دارم، پس مرا در سست ایمانیم یاری کن!» ترولچ را می‌توان به «رودی پرخروش» تشبیه کرد «که غران و دمان با چنان نیرویی از دامن کوهسار سرازیر است که سنگهای گران را همچون پر کاه از سر راه برمی‌دارد و هر دم بیم آن می‌رود که حتی کناره‌های استوارش را نیز از جای بکند و با خود ببرد.» چنان بیقرار و ناشکیبا بود که حتی حوصلهٔ توضیح و تشریح اندیشه‌های خودش را هم نداشت. در نثرش، تصورات کلی و انتزاعات «شتابان در پی‌یکدیگر می‌رسند» و روی هم انباشته می‌شوند.[۶۸] حاصل کلام اینکه ترولچ همانند یکی از نیروهای قاهر طبیعت بود. «هردانشجویی در هایدلبرگ که حتی یکبار جست وخیزها و غلت و واغلتها و بازیگوشیهای پرنشاطش‌را در آبهای [رود] نکار دیده بود» طنین خنده‌های زیبایش را می‌شناخت.

ارنست ترولچ پسر طبیبی اهل باواریا بود و هرگز ظاهر خشن و بی‌اعتنایی مردم آن ناحیه را به‌آداب صوری از دست نداد. پدرش می‌خواست ارنست وارد علوم طبیعی شود. تأثیر این نخستین آشناییها با علوم بعدها در او به صورت شم خاصی برای تشخیص واقعیت علمی آشکارشد و چیزی که او خود بدان افزود، درك تفکر مارکسیستی بود که‌خالی از صبغهٔ هواخواهی نیز نبود. اما ترولچ از همان اوان به سوی «عالم تاریخ» و بویژه به علم کلام که مسائل فرهنگ معاصرش به بارزترین وجه در آن نمایان بود، کشیده می‌شد. بنابراین، تحصیلات دینی کرد و متکلم شد و در ۱۸۹۴، پیش از سی‌سالگی، در دانشگاه هایدلبرگ به‌مقام استادی رسید. اما از لحاظ فکری در مسیری آنچنان عجیب و نامتعارف و برخلاف سنت افتاد که اواخر، نام «متکلم» برای او اسم بی‌مسما شده بود.[۶۹]

توجه به جنبه‌های روحانی تاریخ بشر، ترولچ را به درویدن‌کشته‌های دیلتای سوق داد. این‌کار از سویی بسیار دلگرم کننده و، از سوی‌دیگر، عمیقاً نگرانی‌آور بود. از سویی، ترولچ در موقعیتی قرار گرفته بود که می‌توانست از تشنگی نوظهور دانشجویان برای

68) F. Meinecke, «Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus» (1923), *Schaffender Spiegel* (Stuttgart, 1948), pp. 211, 214-15.
69) Köhler, op. cit., pp. 4-6, 331.

بازگشت به مسائل بزرگ معنوی سود ببرد و عطششان را فرو نشاند. از سوی دیگر، و از جنبهٔ نگران کنندهٔ قضیه، بذر نسبی‌گرایی که با فلسفهٔ دیلتای پاشیده شده بود کم‌کم بیار می‌نشست. سؤال این بود که اگر قرار است کسی به خوان نعمت رنگارنگ تاریخ دست یابد، کجا باید جای پای محکمی پیدا کند و در بحبوحهٔ سیلان و دگرگونی دائم در احوال و امور بشر، کجا به سراغ بنیاد ثابتی برای حقایق و ارزشها برود؟ کدام دژ ممکن بود در برابر یورش شکاکیت و نسبی‌گرایی‌تاب بیاورد؟ ترولچ تا آخر عمر در این تلاش بیفایده بود که پاسخی در خود تاریخ براین پرسشها بیابد. او نیز مانند دیلتای می‌خواست در درون تاریخ به معرفت یقینی دست پیدا کند، نه فراتر یا بالاتر از آن، و چون نمی‌خواست دست نیاز به سوی فلسفهٔ اولی یا وحی درازکند، ناگزیر می‌بایست حاصل دو قرن تحقیق دربارهٔ کتاب مقدس را بپذیرد و در نتیجه قبول کند که جزمیات و سنت کلیسا باید با تردید تلقی شود.[۷۰]

تا پیش‌از آنکه ترولچ و ماینکه سنشان از پنجاه بگذرد، راهشان باهم تلاقی نکرده بود. اما به مفهومی دیگر، هر دو از اول در یك مسیر برای حل معماهایی که نزدشان پیش آمده‌بود تلاش می‌کردند. فریدریش ماینکه سه سال پیش از ترولچ و چهار سال زودتر از کروچه، در ۱۸۶۲ بدنیا آمد و در برلین در محیطی‌محافظه‌کار و سنت‌گرا با تربیتی‌پروسی بزرگ شد. اجداد پدری و مادریش هر دو در ایام حکومت فردریك‌کبیر زیسته وجنگهای میهنشان را با ناپلئون برای آزادی از یوغ فرانسه دیده بودند. ماینکه خود توجه شدیدی را که به گذشته داشت و آرامشی را که از بسر بردن در جهان روحی اوایل قرن نوزدهم احساس می‌کرد، ناشی از داشتن چنین‌نیاکانی می‌دانست. در دانشگاه برلین، محضر درویزن و ترایچکه را درك‌کرد و بعدها در جریان تحصیل با دیلتای آشنا شد. ولی اینکه تاریخ را اندیشه و مسأله تلقی کند و پروس را صاحب رسالتی از سوی پروردگار در تاریخ جدید آلمان بداند، همه را از درویزن‌آموخت نه از دیلتای. با این وصف، در مکتب مورخان پروس حتی‌کسی مانند درویزن مردی میانه‌رو بشمار می‌رفت و ترایچکه، به‌سبب شدت‌لحن و عدم تساهل، نمونهٔ اعلای مورخی معرفی می‌شد که به تبلیغات عامیانه روی‌آورده است و بعضی بر آن بودند که از او باید تقلید کرد و برخی عقیده داشتند که از واقعهٔ او باید پند گرفت.[۷۱]

70) Rossi, op. cit., pp. 442-5.
71) Meinecke, *Erlebtes 1862-1901*, pp. 12-14, 86-8, 90-1, 119, 122-3, 132, 197.

با چنین مقدمه و زمینه‌ای، عجب در این‌است که ماینکه اصولا موفق به‌حفظ استقلال فکری خویش شد. او جوانی کمرو بود و اندکی لکنت‌زبان داشت و دیر به پختگی‌فکری رسید. اما پیش از آن مرحله نیز تعادلی در اندیشهٔ خود پدید آورده بود و زیر و بمها و ابهامهای تاریخ را با ظرافت تشخیص می‌داد و به همین سبب بعدها موفق شد با آنچنان بیطرفی و آرامش و افق فرهنگی وسیعی درآثار عمده‌اش به‌تاریخ بنگرد. ضمناً این کیفیات نمایان می‌کرد که استاد حقیقی‌اش رانکه‌بوده نه درویزن یا ترایچکه. ماینکه هرگز زیردست رانکه تعلیم ندیده بود ولی همیشه سعی داشت سرمشقی راکه او داده بود و در آن بر امور روحانی ومعنوی تأکید می‌شد، نصب‌العین قرار دهد. او نه مانند ترولچ یا ماکس وبر اهل مناقشه و مجادله بود و نه همچون کروچه در مخالفان به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست، بلکه می‌خواست درک کند و آشتی برقرار سازد. اما در عین‌آرامی، یکدنده و مقاوم نیز بود و از نوعی شهامت فکری بی‌سر وصدا بهره می‌برد و به سبب این صفات، تنها کسی شد که هم می‌توانست در مقابل کروچه بایستد و هم احترام او را به خویش جلب کند وهم ــ مثل خود کروچه‌که دوران عمرش تقریباً مقارن با وی‌بود ــ در روزگار پیری با حکومت‌جابرانه‌ای که خوشبختانه در ایام حیاتش بسر آمد[۷۲]، با متانت و بزرگواری به مخالفت برخیزد.

ماینکه در تألیف و ترکیب بسیار چیره دست بود و با استعدادی که در این زمینه داشت، در ابتدا موفق به حل معمایی شدکه به‌صورتی دیگر نزد ترولچ نیز پیش‌آمده‌بود. سرچشمهٔ تشویش هر دو همان‌چیزی بودکه دیلتای آن را «هرج و مرج اعتقادات» درجهان معاصر توصیف‌کرده بود، منتها ترولچ با صورت دینی‌آن مسأله روبرو بود و ماینکه به عنوان یکی از مشکلات اخلاقی ناشی از قدرت ملی درآن نظر می‌کرد. سؤال ماینکه این بودکه چگونه کسی می‌تواند در عین پیروی از رانکه و اتباع او در مکتب تاریخنگاری آلمان‌که تأسیس دولت بر پایهٔ اعمال قدرت را پیامد «روحانی» اصیل و بحق روند تاریخ می‌دانستند و تأئید می‌کردند، به احکام اخلاقی کانت وفادار بماند، ولو درآن احکام نیز روح‌آلمان حلول کرده باشد. آیا می‌توان میان اخلاق و قدرت نوعی الفت و هماهنگی برقرارساخت یا تا ابد باید بین‌آن دو برسر استیلا بر روح‌آلمان، جنگ ادامه پیدا کند؟[۷۳]

نخستین‌پاسخ ماینکه، در قالب ترکیبی دشوار وناپایدار بیان شد. «معمولا سرگذشت پرفراز و نشیب‌آلمان در سدهٔ نوزدهم را با توسل به تضاد بین‌وایمار وپوتسدام ــ یعنی سنت

۷۲) منظور رژیم هیتلری است.ــ م.

73) Rossi, op. cit., pp. 473-7.

ادبی و انسانی هردر و گوته و شیلر در مقابل سنت نظامی برگزینندهٔ بزرگ[۷۴] و فردریك دوم— بیان می‌کنند. ویژگی ماینکه این بودکه به هیچیک از این دو قطب ارادتی نداشت و دلش اسیر کونیگسبرگ، یعنی شهر کانت و پایگاه تجدید بنیهٔ پروس [در عصر ناپلئون]، بود.»[۷۵] شاید هم می‌بایست گفت که ماینکه به وایمار و پوتسدام هر دو ارادت می‌ورزید، زیرا در نخستین تاریخ بزرگی‌که نوشته است، خواسته ثابت کندکه فرهنگ ادبی وانسانی [وایمار] نه تنهـا به دست پروس متلاشی نشد، بلکه بـه ضرورت منطقی لازم بود در عصر وحدت آلمان و صدارت بیسمارك تغییر صورت دهد.

کتاب Weltbürgertum und Nationalstaat —یـا «جهـان میهنی و دولت ملی»— حاصل چهارده سال کاوش در آرشیوهای دولتی پروس و هفت سال دیگر تدریس در مقام استادی در جنوب غرب آلمـان بود و در ۱۹۰۸ انتشار یافت. در این کتاب، ماینکه مسألهٔ عطف‌نظر از ارزشهای جهان میهنی به ارزشهای ملی را کـه وجه امتیاز نسل گوته از نسل بیسمارك بود، پی‌جویی و سرانجام تأییدکرده‌است ولی، بر خلاف پیشینیانش که اهل مکتب پروس بودند، بدون قید و شرط به صدور چنین حکمی مبادرت نورزیده است. او همواره گوشهٔ دلش متوجه جهان میهنان بود و از شکست ایشان احساس تألم می‌کرد. حتی در اوایل کار وزندگی، نگرشی‌که نسبت به ارزشهای رایج درآلمان یکپارچه ونیرومند زمان خویش داشت هرگز از صبغهٔ نگرانی برای آینده و حسرت به حال گذشته‌های ملایمتر و مهربانتر خالی نبود.

انتشار Weltbürgertum عصرنوینی درتاریخنگاری در اروپا پدیدآورد. این کتاب نخستین نوشته در زمینه‌ای بـودکـه ماینکه‌آن را Geistesgeschichte — یا تاریخ نیروهای روحانی و معنوی درحیات سیاسی— می‌نامید و تاریخنگاری را به مسیری فوق‌العاده پربار هدایت‌کرد. دیلتای به رغم سالخوردگی، با علاقه‌آن را مورد مطالعه قرار داد و «خلاصه‌های طولانی از روی‌آن بـرداشت». کـروچه آن را کار «یك مورخ ناب» توصیف‌کرد و نوشت «کلماتی درآن‌خواندم... که‌گویی‌کلمات خودم بود» —که البته‌جای شگفتی نداشت زیرا نوع تاریخی‌که ماینکه نوشته‌بود تقریباً باآنچه‌کروچه بعدها نامش‌را «تاریخ اخلاقی—سیاسی» گذاشت، یکی بود. ماکس وبرکه نوشته‌هایش دربارهٔ نسبت بین سرمایه‌داری و

۷۴) لقب تاریخی فریدریش ویلهلم (۱۶۲۰–۱۶۸۸) بانی قدرت نظامی و سیاسی پروس. (در تاریخ امپراتوری مقدس روم، امیرانی را که دارای حق انتخاب پادشاه‌آلمان بودند، برگزیننده می‌نامیدند).—م.

75) Antoni, op. cit., p. 91.

کالوینیسم همواره نصب‌العین ماینکه در زمان نگارش کتاب بود، شخصاً به دیدن او رفت و تبریك گفت و همکار وبر در هایدلبرگ، ارنست ترولچ، کارتی برای ماینکه فرستاد و «در آن... قلباً ابراز خوشوقتی و موافقت کرد.»[۷۶]

تا جایی که می‌دانم، این نخستین تماس میان ترولچ و ماینکه بوده است. ترولچ نیز مانند ماینکه در جنوب غرب آلمان، تعادلی موقت بین نیروهای فکری متضادی که بیم داشت بافت اندیشه‌اش را از اساس درهم بریزند، برقرار ساخته بود. به یاری دوستش، ماکس وبر، نوعی سازش بین معتقدات دینی و نگرش انتقادی خویش ــ یعنی احترام به سنت و درك واقع‌بینانهٔ مشکلات جامعهٔ نوین ــ پدیدآورده بود. روزی کتابی دربارهٔ «تکلیف اجتماعی مذهب پروتستان» به دستش رسید که فی‌نفسه ارزشی نداشت ولی، چنانکه غالباً در اینگونه موارد روی می‌دهد، خواننده را برآن می‌داشت تا خودش چیزی پرمایه‌تر درهمان زمینه بنویسد. ناگهان ترولچ دریافت که تقریباً هیچ دراین‌باره نمی‌داند و با همان توان و پشتکار خاص خودش، به مطالعهٔ نسبت بین تعالیم دین مسیح و مشکلات همیشگی انسان در جامعه همت گماشت.[۷۷]

ماحصل این کوشش، کتاب قطوری به نام تعلیمات اجتماعی مذاهب مسیحی بود که در آن، همان موضوعی که همزمان مورد مطالعهٔ ماکس وبر بود، به صورتی خام و نامنسجم و بسیار طولانی‌تر، بررسی شده بود. کتاب از لحاظ محتوای فکری غنی و اثری تحقیقی بود ولی وضوح لازم در آن دیده نمی‌شد. مفاهیم را ترولچ بیشتر از وبر گرفته بود ولی چنانکه گویی درك کافی پیدا نکرده‌است، در تطبیق آنها بر موارد خاص، مکانیکی عمل کرده بود. در ماکس وبر، دین و ساختار اجتماعی در عین استقلال، مرتبط به یکدیگر معرفی‌شده و به دقت و تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفته بودند. ولی ازکتاب ترولچ چنین بر می‌آمدکه این دو بتناوب گاهی از یکدیگر مستقلند وگاهی مرتبط با هم. نسبت متقابلشان پیوسته ذکرمی‌شد بی‌آنکه هرگز به طورقانع‌کننده تعلیل‌شود. حتی نمونه‌شناسی پدیدارهای اجتماعی‌که اختصاصی‌ترین یادگار وبر برای پژوهندگان بعدی بوده‌است، دردست ترولچ صورتی جامد و مصنوعی پیداکرده است.[۷۸]

---

76) Meinecke, *Strassburg*, p. 102. Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 313.
77) Antoni, op. cit., pp. 64-5.

۷۸) رجوع‌کنید به فصل هشتم. عنوان و مشخصات اصلی‌کتاب ترولچ چنین است:
*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912) (*Gesammelte Schriften*, I, Tübingen, 1923).

البته ترولچ متفکری نبود که به‌پای وبر برسد؛ ولی اشکال دیگر این بود که موضوع مطالعهٔ ترولچ پای ایمان مذهبی و نظام ارزشی وی را به میان می‌کشید و وی، برخلاف وبر، در وضعی نبود که نسبی‌گرایی مترتب بر روشی را که بکار می‌بست به طور کامل بسط دهد و با دین مسیح چنان با بیطرفی برخورد کند که‌گویی دین مردم چین است. بنابراین، ترولچ گرچه می‌کوشید ازبالا و با دیدی اخلاقی به‌مسأله بنگرد، شك و شبهه دست ازسرش برنمی‌داشت و رنجی‌که ازاین رهگذر می‌کشید ازخلال بیاناتش بچشم می‌خورد. ترکیبی که بوجودآورده بود ناپایدار بود و نمی‌توانست دوام داشته باشد.

گفتیم که ماینکه چگونه به محض شنیدن «غرش توپها ازآلزاس»، به برلین نقل‌مکان کرد و چگونه ترولچ نیز سال بعد رهسپار همان مقصد شد. ماینکه صرفاً به دلایل مربوط به کارش به این اقدام مبادرت کرده بود؛ اما ترولچ دلایل دیگری نیز داشت. فضای هایدلبرگ برایش تنگ شده بود. مقامش درآنجا مقام یك روحانی و متکلم بود حال‌آنکه افکارش از مدتها پیش از مرزهای کلام سنتی درگذشته بود. افزون براین، «نوعی سردی» نیز در مناسباتش با ماکس وبر احساس می‌کرد.[۷۹]

ماینکه و ترولچ در برلین دوستان صمیمی شدند و پیدا بود که ترولچ درعالم اندیشه نیازمند هادی و رهبر است و ماینکه جای خالی وبر را از این جهت برای او پر می‌کرد. هر روز با هم درگرون والد به قدم زدن می‌رفتند. (ماینکه تا بیست سال پس از مرگ دوستش هنوز به این‌کار ادامه می‌داد، تا سرانجام در ۱۹۴۳ در هشتادویك سالگی به علت بمبارانهای متفقین ناچار از آن دست‌کشید). گاهی یکی از دوستان به نام والتر راتناو نیز که درآن هنگام بازرگان بود ولی‌آرزوهای بلند در سر داشت و بعدها وارد سیاست شد، دراین گردشها همراهشان می‌شد. حضور راتناو حکایت‌ازآن می‌کرد که درنتیجهٔ نقل مکان به برلین، توجه هر دو متفکر به مسائل سیاسی و اجتماعی جلب شده است. ماینکه و ترولچ نیز مانندکروچه به سبب اوضاع ناشی از جنگ، درگیر مسائل‌کشورشان شدند. البته پیشتر هم بکلی به سیاست بی‌اعتنا نبودند. ماینکه، چنانکه قبلا هم گفتیم، به طور روزافزون از

---

بخش بزرگی‌از این‌کتاب در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ به شکل مقالاتی درنشریهٔ زیرچاپ شده‌بود:
*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*
ترجمهٔ انگلیسی آن (به قلم Olive Wyon) در دو جلد در سال ۱۹۳۱ در لندن چاپ شد.
79) Köhler, op. cit., p. 331.

رژیم ویلهلم ناخرسند شده بود و دست‌کم یکبار به طرفداری از فریدریش ناومان قدم به میدان سیاست عملی گذاشته بود.[80] ترولچ همرنگی خود را بیشتر حفظ کرده بود، اما چون مدتی نمایندهٔ دانشگاه هایدلبرگ در مجلس بادن بود، بعضی تجربیات عملی از فعالیت سیاسی در سطح ایالتی اندوخته بود.

در برلین در زمان جنگ، منازعات اکثریت محافظه‌کار با اقلیت روشنفکر اصلاح‌طلب، عاقبت هر دو را به کام‌کشید. با دیدن این تغییر وضع، ترولچ نیز در پی دوستانش، وبر و ماینکه، به اردوی اصلاح طلبان پیوست. او نیز مانند ماینکه مخالف هدفهای جنگی توسعه‌طلبان بود و عقیده داشت تا دیر نشده باید برای اجرای موازین دموکراسی درکشور اقدام کرد. بنابراین، هر دو به حلقهٔ اطرافیان پرنس ماکس که خود لیبرال مشرب بود، پیوستند و در اواخر جنگ برای تأسیس حزب دموکرات آلمان وارد فعالیت شدند.[81] اما آلمان بزودی شکست خورد و همهٔ آن زحمتها و امیدها و آرزوها برای یك زندگی منزه‌تر درکشور بر باد رفت.

عذاب وجدان شدیدی که واپسین سالهای عمر ترولچ را تیره ساخت و حیات فکری ماینکه را به دوپاره تقسیم کرد، از همین‌جا نشأت می‌گرفت. تا هنگامی که جنگ ادامه داشت، هر دو براین نظر بودند که نظام ارزشی آلمان چون ایده‌آلیستی یا معنوی است و اساس تاریخی دارد، تلاشهای جنگی ملت آلمان را از نظر اخلاقی توجیه می‌کند و آلمان بر خلاف فرانسه و بریتانیا که به فلسفه‌های «مکانیستی» پای‌بندند، در دفاع از فرهنگی عمیقتر و سنتهای معنوی می‌جنگد. این استدلال که بلیغترین مروج آن توماس‌مان بود، به صورت وجه اشتراك روشنفکران محافظه‌کار و اصلاح‌طلب درآمده بود و نشان می‌داد که چرا افراد گروه اخیر به‌رغم مخالفت با توسعهٔ ارضی و پافشاری بر لزوم دموکراسی، همچنان ناسیونالیست باقی مانده‌اند و چگونه حتی مدتها پس از اینکه آشکار شده است که، چه در جبهه و چه در داخل کشور، تنها چیزی که اهمیت دارد نیروی نظامی است، هنوز بر این عقیده اصرار می‌ورزند که هدفهای جنگی آلمان اخلاقاً موجه است.

محافظه‌کاران حتی پس از پایان جنگ نیز موضع قدیمشان را حفظ کردند و از اینکه به رژیم جمهوری و دموکراسی نوبنیاد روی خوش نشان دهند سرباز می‌زدند. اما ترولچ و ماینکه بعکس عمل کردند. با اینکه دلشان می‌خواست دموکراسی وایمار میانه‌روتر

80) Meinecke, *Strassburg*, pp. 123-31, 133, 159-60.

۸۱) رجوع کنید به فصل نهم.

و «اندام‌وار»تر باشد، از پشتیبانی نهادهای جمهوری کشورشان دریغ نورزیدند و با واقع‌بینی سیاسی و از خودگذشتگی و میهن‌پرستی و با وجود اینکه دموکراسی پارلمانی را متاعی بیگانه و از صادرات غرب می‌دانستند، تن به قبول آن دادند. در وضعی که دیگر مورخان برجستهٔ آلمانی تقریباً همگی علم مخالفت با رژیم وایمار بر افراشته بودند، ماینکه در میان آنان نماد وفاداری به حکومت جمهوری شده بود. ولی آیا این وفاداری و بیعت، با تأکیدهای سابق او برلزوم رشد اندام‌وار و پای‌بندی‌اش به اینکه تفکر باید دارای اساس تاریخی باشد، منافات نداشت؟ چگونه او و ترولچ می‌خواستند قبول نهادهای «مکانیستی» یا «ماشین‌وار» دموکراسی پارلمانی را با فلسفهٔ خویش که مبتنی بر اندیشهٔ تاریخی بود، آشتی دهند؟

ترولچ و ماینکه در تلاش بودند که سنت آلمانی تفکر تاریخی را احیا کنند؛ اما در محیطی می‌زیستند که آلمان در جنگ شکست خورده بود و ارزشهای انگلیسی-فرانسوی بازمانده از قرن هجدهم پیروز شده بود. تلاشهای ایشان را باید با توجه به چنین محیطی در نظر گرفت.[۸۲] به عقیدهٔ آن دو، یك راه بیشتر برای حصول مقصود وجود نداشت و آن قائل شدن به تمایزی بنیادی بود. در عمل، هر دو راه دموکراسی غرب را پیش گرفتند. در عالم نظر و از لحاظ فلسفی، همچنان به شیوهٔ تفکر آلمانی و سنت Historismus[۸۳] وفادار ماندند. اما چون این سنت به سبب شکست آلمان در جنگ از ارزش و اعتبار افتاده بود و از هنگام انتشار کتاب اشپنگلر، زوال غرب، و شیفتن خوانندگان بعد از جنگ با موج پیشگوییهای ماوراء تاریخی، حتی بیشتر مایهٔ ننگ وخفت شده بود، ترولچ و ماینکه درصدد بازنگری دقیق در آن برآمدند.[۸۴]

ترولچ این کار را پیشتر آغاز کرده بود و در سالهای جنگ کتابی از جنبهٔ نظری در دست نگارش داشت که فقط جلد اول آن را به نام Der Historismus und seine Probleme[85] به پایان رسانید. همانگونه که تأثیر وبر در نخستین کتاب مهم او نمایان بود، این کتاب نیز

82) Walther Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung: Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes* (Munich, 1950), pp. 25-6, 341-3. Eric C. Kollman, «Eine **Diagnose der Weimarer Republic: Ernst Troeltschs politische Anschauungen»**, ***His****torische Zeitschrift,* CLXXXII (October, 1956), pp. 306-12.

۸۳) این واژه به وجوه گوناگون به فارسی برگردانده شده است (تاریخی‌گری، تاریخ‌گرایی، اصالت تاریخ، تاریخ بنیادی، تاریخ‌پرستی...). ما از این پس آن را «تاریخ‌گرایی» ترجمه خواهیم کرد.—م.

۸۴) رجوع کنید به فصل نهم.

۸۵) عنوان این کتاب را از این پس به فارسی «تاریخ‌گرایی و مسائل آن» خواهیم آورد.—م.

که در ۱۹۲۲ منتشر شد، وابستگی فکریش را به ماینکه آشکار می‌کرد. اما همانطور که از کتاب تعلیمات اجتماعی نتیجه‌ای بدست نمی‌آمد، این کتاب هم مؤدی به نتیجه نمی‌شد. ترولچ در تمام آثار متفکران بزرگی که دربارهٔ تاریخ اندیشیده بودند ــ از کانت تا کروچه ــ جستجو کرده بود و اکنون می‌خواست توضیح دهد که چگونه تاریخ‌گرایی که زمانی آدمی را از بند رهانیده و به مراتب عالی رسانیده بود، در جهان همعصر او «بار خاطر» و مایهٔ «سرگشتگی» شده است. به عقیدهٔ او، پاسخ این پرسش در نسبی‌گرایی مترتب بر نوشته‌های نیچه و دیلتای و ریکرت و وبر و برگسون و کروچه نهفته بود که همه را وی با نظر مساعد مورد مطالعه قرار داده بود. دیلتای، به‌نظر ترولچ، «بهترین و با ذوقترین و از لحاظ فکری قویترین نمایندهٔ تاریخ‌گرایی ناب» بود. تحلیل نقش ارزشداوریها را در تفکر تاریخی، ترولچ از ریکرت گرفته بود. برگسون و کروچه را به عنوان دو متفکر طراز اول فرانسه و ایتالیا با هم سنجیده و نتیجه گرفته بود که برگسون نسبت به ماهیت فرایند تاریخ، بینش ژرفتر داشته است، زیرا تنها کسی بوده که به وسیلهٔ «تحلیل خالص حرکت... و بدون شائبهٔ هیچگونه پیشداوری عقلی»، با مشکل بزرگ تفکر معاصر روبرو شده است.[۸۶] بنابراین، بار دیگر می‌بینیم که مفهوم «سیلان» برای فهم اندیشهٔ ترولچ جنبهٔ اساسی پیدا می‌کند.

همچنین بار دیگر مشاهده می‌کنیم که او به سبب اینکه شیفته و مفتون سیلان پدیدارهای تاریخی است، از یافتن جای پایی محکم عاجز مانده است. در مقدمهٔ تاریخ‌گرایی و مسائل آن، گفته شده که نویسنده می‌خواهد ارزشهای عمده‌ای را که در شکل دادن به سنت اروپایی مؤثر بوده‌اند با یکدیگر به‌طرزی ترکیب کند که عامل پویایی در آن محفوظ بماند و بدین وسیله راهی به بیرون از باطلاق نسبی‌گرایی بگشاید. اما این ترکیب در جلد اول صورت نگرفته است و ظاهراً می‌بایست موضوع جلد دوم کتاب باشد که هرگز نوشته نشد. در جلد اول، ترولچ به این گفتهٔ مرموز و مبهم بسنده می‌کند که: «کلید حل مشکل ما یکی شدن ذاتی و فردی نفوس متناهی با نفس نامتناهی و... بهره بردن آنها به طرز شهودی از محتوای متشخص و متعین نفس نامتناهی و از وحدت زنده و متحرک آن است.»[۸۷]

ترولچ نیز مانند بسیاری آلمانیهای «اصیل»، انگلستان را دوست داشت و همیشه می‌خواست دیداری از آن سرزمین بکند. اما در فوریه ۱۹۲۳، درست هنگامی که برای ایراد یک رشتهٔ سخنرانی عازم آن کشور بود، اجل رشتهٔ عمرش را گسست. کسانی که برای

86) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 10, 528, 559-65, 630-2.
87) Ibid., pp. VII-VIII, 677.

انتشار نوشته‌هایش وصی او بودند، دستنویس سخنرانیهایی راکه قصد داشت در انگلستان ایـرادکنـد، زیـر عنـوان Der Historismus und seine Uberwindung[88] منتشر ساختند و مقصودشان بـه طور ضمنی حـالی‌کردن این نکته بودکـه نویسنده بر بحران تفکر تاریخی «چیره» شده است. اما از خواندن متن سخنرانیها عکس این معنا دستگیر می‌شود و خواننده بوضوح در می‌یابدکه ترولچ همچنان مانند همیشه سرگردان است و هیچ راهی جز توسل به ارزشهای بـالاتر ــو نهایتاً مابعدالطبیعی‌ـ برای حل مشکل پیدا نکرده است. از سخنان او در آن‌کتاب یکی این است‌کـه: «فقط بظاهر چنین می‌نمایدکه شکاکیت و نسبی‌گرایی نتیجهٔ ضروری شرایط فکری امروزی و تـاریخ‌گرایی است. از طریق اخلاق و به یـاری نیروهای معنوی[۸۹] جوشنده از متن‌خود تاریخ‌که فقط در اخلاق بازتاب و تراکم پیدا می‌کنند، می‌توان بر شکاکیت و نسبی‌گرایی چیره شد.»[۹۰] ولی بیگمان ترولچ خود می‌دانست‌کـه از مطالعهٔ تـاریخ هیچ رهنمود اخـلاقی صریحی بدست نمی‌آید. او مدتها پیش از این پندار بیرون آمده بودکه ممکن است از خلال داده‌های تاریخی، قاعدهٔ اخلاقی خاصی پیداکرد. بنابراین، آخرین نوشته‌اش بیشتر شبیه اقرار به شکست است ــاعتراف به این است‌که‌کشف ارزشهـای ثـابت و پـایدار در جریـان حرکت تـاریخ امکان‌پذیر نیست. حاصل‌کلام اینکه ترولچ دراین اثر به نقطهٔ آغاز ــیعنی دین منزل و امور نادیدنی‌ـ بازگشته است.[۹۱]

ترولچ در عین بحران وجدان چشم از جهان فرو بست و حتی مقامش بـه عنوان یك متکلم و عـالم دینی نیز از نسخ و فسخ بـه دست‌کهتران محفوظ نمانـد. در ۱۹۱۸، کارل بارت در رأس حرکتی برای احیای سنن‌کلامی، دیانت متساهل و بردباری راکه براندیشهٔ تاریخی بنا شده بود و ترولچ آخرین نمایندهٔ بزرگ‌آن بود، با تحقیرکنارگذاشت. ازآن پس، فقط ماینکه می‌بایست‌کوششی راکـه خودش و دوستش مشترکاً کمر به آن بسته بودند تجدیدکند و به اعادهٔ حیثیت به تاریخ‌گرایی همت‌گمارد.

ماینکه نیز مـانند ترولچ با مسأله از دو جناح روبرو بود ــیکی بـه عنوان مسأله‌ای در نظریهٔ کلی تـاریخنگاری و دیگری به عنوان مشکلی عملی در ارزش‌گذاری. راهی‌که

۸۸) به فارسی: «تاریخ‌گرایی و چیرگی برآن».ــم.

89) ideal forces

90) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin, 1924).

ترجمهٔ انگلیسی به‌سرپرستی بارون فون هوگل:

*Christian Thought: Its History and Application* (London, 1923). pp. 106-7.

91) Rossi, op. cit., pp. 502-21.

او برای حل مسأله ابداع کرد ـ مانند دفعهٔ پیش که تن به قبول جمهوری وایمار داده بود ـ تفکیك عنصر ارزش از مفاهیم مجرد فلسفهٔ تاریخ بود. در نقدی که ماینکه بر آخرین اثر ترولچ نوشت، از زحمت عظیمی که دوستش در تحقیق کشیده بود و صداقتی که در جستجوهایش بخرج داده بود، تقدیر کرد، ولی دلیل آورد که کوشش او برای یافتن مفهوم اخلاقی مطلقاً صحیحی در تاریخ، به خطایی بنیادی منجر شده و وی را به قلمرو مابعدالطبیعه کشانیده که تاریخ گرایی در آن محلی از اعراب ندارد. ماینکه براین عقیده بود که در مسائل مابعدالطبیعی، تفکر تاریخی نباید از حد «پیش آگاهی و تلویح» فراتر برود، زیرا «آنچه از نظر علمی، دال بر قدرت آن است، از جهت اخلاقی و عملی، ضعف محسوب می‌شود... [کسی که مشتغل به تفکر تاریخی است] دربارهٔ بالاترین ارزشهای زندگی، هیچ چیز قطعی و ملموس... و هیچ چیزی که کلا صحیح و معتبر باشد... و تودهٔ مردم را خوش بیاید... نباید بگوید.»

ماینکه نتیجه می‌گرفت که ترولچ به غلط اورا نکوهش کرده که چرا اندیشهٔ خویش را به «مشاهدهٔ محض» محدود می‌کند. به عقیدهٔ وی، این تنها راه برای مورخ بود، زیرا اگر کسی می‌خواست مانند ترولچ «برنامهٔ فرهنگی تنظیم کند»، تنها نتیجهٔ عملش تحمیل «بار گرایشهای عملی» به اندیشهٔ تاریخی و «اخلال در تلاش بی شائبهٔ آن در طلب حقیقت» می‌شد.[۹۲] اشپنگلر هم مرتکب همین خطا شده بود، منتها به صورتی بسیار خامتر؛ پوزیتیویستها نیز یکی از گناهانشان همین بود؛ ترولچ درصدد دفاع از تاریخ گرایی برآمده بود و خودش نیز دچار همان اشتباه دشمنان شده بود. پس می‌بینیم که ماینکه در تلاش برای محفوظ نگاه‌داشتن اندیشهٔ تاریخی از آلودگی به مسائل عملی، سخن از زبان کروچه در دورهٔ پیش از جنگ می‌گفته است.

اما دیری نگذشت که او هم مانند کروچه مجبور شد تفکر تاریخی خویش را با ارزشداوریهای سیاسی منطبق سازد و در دومین دورهٔ تاریخهای سه‌گانه‌ای که به نام Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte[۹۳] نوشت و در ۱۹۲۴، یك سال پس از نقد کتاب ترولچ، انتشار داد، بار دیگر با مسألهٔ اساس اخلاقی قدرت و مصلحت دولت در افتاد.[۹۴] در این نوشته، ماینکه بحثی را که در کتاب جهان میهنی صرفاً با توجه

92) Meinecke, «Troeltsch und Historismus», pp. 226-7.

۹۳) به فارسی: «تصور مصلحت دولت در تاریخ جدید». ـ م.

۹۴) از میان نوشته‌های عمدهٔ ماینکه، فقط این کتاب به انگلیسی ترجمه شده که مشخصات آن چنین است: ←

به‌آلمان پیش کشیده بود، به سراسر مسیر تاریخ جدید اروپا تعمیم داد. در جهان میهنی کوشیده بود ترکیبی موقت از اخلاق و قدرت ایجاد کند؛ اما در آخرین نوشته‌اش به این نتیجهٔ اسف‌آور رسید که اخلاق و قدرت با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند. تجربه‌ای که از مشاهدهٔ کشورش در زمان جنگ و بر باد رفتن حاصل زحمات بیسمارك اندوخته بود او را به این نتیجه رسانید که سازشی که بین اخلاق و قدرت برقرار ساخته بود، مصنوعی است.

در ظرف کمتر از ده سال، سیر تاریخ سیاسی آلمان نتیجه‌گیری منفی ماینکه را تأیید کرد. البته او شخصاً با خطری روبرو نبود، زیرا قبلا از استادی دانشگاه برلین بازنشسته شده بود و دیگر سنش اجازهٔ درگیر شدن در مناقشات را نمی‌داد. نازیها به همین اکتفا کردند که او را از سردبیری هیستوریشه تسایت شریفت [= مجلهٔ تاریخ] که سی و دو سال به مدیریت وی منتشر شده بود، برکنار کنند و از آن‌پس، دیگر کاری به کارش نداشتند. ماینکه به تحقیقاتش در تاریخ ادامه می‌داد. آخرین مجلد تاریخهای سه‌گانه‌ای که نوشته بود، در ۱۹۳۶، سی‌سال پس از ترکیب و تلفیقی که در قلمرو اخلاق و سیاست آغاز کرده بود، به نام Die Entstehung des Historismus[۹۵] انتشار یافت.

ماینکه در این‌کتاب، ظهور تفکر تاریخی را از سدهٔ هجدهم به بعد دنبال کرده بود. در هیچ‌یك از آثار دیگرش، مسائل از چنین اوج و با چنین آرامش و متانت و نظرگاه وسیعی بررسی نشده بود و مشکلی که از آغاز پژوهشهایش همواره سبب نگرانیش بود، تا این حد مورد پی‌جویی قرار نگرفته بود. اندیشه‌هایش مانند دایره‌های متحدالمرکز پیوسته وسیعتر می‌شد. بحثی را که ماینکه در ابتدا فقط با عطف‌نظر به تاریخ اخلاقی‌ـسیاسی آلمان آغاز کرده و سپس به پهنهٔ اروپا گسترش داده بود، در این‌کتاب در مورد خود تفکر تاریخی ادامه می‌داد. ولی موضوع بقدری به شاخه‌های گوناگون بخش می‌شد و آنچنان دشوار بود که مورخ کهنسال که اکنون قریب به هفتاد و پنج‌سال داشت، دیگر امیدوار نبود قادر به اتمام آن باشد و بتواند بحث را از گوته فراتر ببرد. به این جهت، خطابه‌ای را که به مناسبت پنجاهمین سال درگذشت رانکه نوشته بود به کتاب الحاق کرد تا صرفاً نشان دهد که بررسی منطقاً می‌بایست به چه نتیجه‌ای برسد.

---

→ *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History,* trans. D. Scott, London, 1957.

[البته در زمان نگارش این‌کتاب، گفتهٔ نویسنده درست بود. ولی چنانکه خواهیم دید، بعدها یکی دیگر از آثار مهم ماینکه نیز به انگلیسی ترجمه شد.ـــم. ]

۹۵) به فارسی، «پیدایش تاریخ‌گرایی».ـــم.

بحث کامل نبود ولی استدلال ماینکه روشن بود. او همانگونه که پیشتر ضمن بررسی کتاب ترولچ اشاره کرده بود، هوادار مکتب آلمانی تاریخنگاری «محض» بود و نسبی‌گرایی را چیزی جز خبط و گمراهی نمی‌دانست. ترولچ و دیلتای را پشت سر گذاشته بود و به جهان روحی روزگار تولدش در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بازگشته بود. به استادان عزیزش هردر و گوته و رانکه رجعت کرده بود. با مشاهدهٔ بلایی که نازیها بر سر ارزشهای مردم متمدن می‌آوردند، مانند بسیاری از هموطنان حساسش به جهان آرمانی روح پناه برده و سرانجام دست به دامان مابعدالطبیعه ـ منتها مابعدالطبیعهٔ اثیری و پوچ خودـ شده بود. آنچه را پیشتر خودش «پیش آگاهی و تلویح» محض خوانده بود، اکنون محور تفکر خویش قرار می‌داد و برای اینکه در برابر نسبی‌گرایان واکنش نشان داده باشد، به پیروی از گوته اعلام می‌کرد که به «ارزشهای نهایی و مطلق» ایمان دارد، منتها بی‌آنکه سوای ندای وجدانش، دلیل دیگری در اثبات صحت آن ارزشها بیاورد.

ماینکه هیچیك از چیزهایی را که قبلا نوشته بود، در این کتاب انکار نمی‌کرد. در دومین جلد مطالعه‌اش تحت عنوان «نهضت آلمان»، کمك به رشد و تکامل تفکر تاریخی را دومین خدمت بزرگ آلمان، پس از نهضت اصلاح دین، به تمدن بشر نامیده بود.[۹۶] ولی از اینکه این خدمت فکری و عقلی را به هیچ صورتی به کامیابیهای سیاسی کشورش ربط دهد، خودداری می‌ورزید. فرقی را که در آثار دورهٔ بعد از جنگش، از نظر فایدهٔ عملی، بین عالم اندیشه و دنیای سیاست گذاشته بود، اکنون حتی با قاطعیت بیشتر مورد تأکید قرار می‌داد. او در سراسر این کتاب که آخرین اثر بزرگش بشمار می‌رود، هیچگاه از تعریض وکنایه به نازیسم نیاسوده است و کنایه‌ها بقدری واضح است که همه پی می‌برند مقصود کیست. ماینکه در این نوشته به طور ضمنی سیاست ناسیونالیستی آلمان را که عاقبت به ظهور هیتلر انجامیده بود، یکسره محکوم کرده است. اما چون دامنهٔ تحلیل از اوایل قرن نوزدهم تجاوز نمی‌کند، او خویشتن را ناگزیر ندیده که مسؤولیت تاریخ گرایان را

---

96) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Munich and Berlin, 1936), I, pp. 2, 4-5; II, pp. 626-7.

[ این کتاب به نام و نشان زیر به انگلیسی ترجمه شده‌است:
F. Meinecke, *Historism*, trans. J.E. Anderson, with a foreword by Sir Isaiah Berlin (Routledge and Kegan Paul, London, 1972).
گویا اخیراً آقای دکتر عباس زریاب خویی نیز آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند که بزودی انتشار خواهد یافت.ـ م. ]

در قبال وقایع روزگار خودش نیز ارزیابی کند.

تنها کاری که باقی بود همین بود. بنابراین، در سنین متجاوز از هشتاد و در هنگامی که جنگ به پایان رسیده و کشور ویران و تقسیم شده بود، ماینکه بار دیگر درصدد سازگار کردن افکار خود با فاجعه‌ای برآمد که این دفعه حتیٰ از مصیبتی‌که ربع قرن پیش او را خرد کرده بود نیز وحشتناکتر بود. در کتاب کوچکی که در ۱۹۴۶ منتشر شد، او نگاه خویش را متوجه گذشته ساخت و به طرزی به تجدیدنظر در عقاید پیشینش پرداخت که برای مورخی در سن و مقام شامخ وی بیسابقه بود. کسانی را که سابقاً از ایشان بت‌ساخته بود، یکی پس از دیگری به قربانگاه فرستاد. فقط هیتلر نبود که می‌بایست محکوم شود؛ بیسمارك نیز در «منزلتی بین‌المنزلتین» و در معرض بدگمانی قرار گرفت. سراسر جریان وحدت و یکپارچگی آلمان از نظر ناظری که در ۱۹۴۶ به آن می‌نگریست از جهت اخلاقی مورد تردید بود. پیدا بود که سرانجام در روح ماینکه، وایمار بر پوتسدام و گوته بر بیسمارك فایق آمده است. حتی رانکه با آنهمه ملایمت و مهربانی در تور این ارزیابی مجدد گرفتار شد و علاوه بر او که به همهٔ مورخان آلمان سمت استادی داشت و کوشیده بود حقیقت خشن قدرت را با نغزگویی دربارهٔ «روح» نرمتر جلوه دهد، مورخ سویسی بورکهارت نیز که به تصدیق خود ماینکه «از هر متفکر دیگر عصر خویش روشن‌بینتر بود» و بارها دربارهٔ خودکامگیهای آینده هشدار داده بود، آماج بدگمانی واقع شد.[۹۷]

رانکه نود سال عمر کرده بود. ماینکه هنگام مرگ در ۱۹۵۴ از او هم بیشتر زیسته بود و پیش از وفات، با قبول ریاست افتخاری دانشگاه آزاد برلین به عنوان آخرین خدمت به علم و تحقیق، فرسنگها از خدایان روزگار جوانیش فاصله گرفته بود. البته هرگز بصراحت نگفته بود که تجربیان انگلیسی-فرانسوی حق داشتند که همواره به ایده‌آلیسم آلمان و تفکر تاریخی متفکران آن کشور بدبین و بی اعتماد بودند. گفتن چنین چیزی مساوی با این بود که همهٔ خدماتی را که بزرگان قرن نوزدهم آلمان به عمیقتر شدن درك و

97) F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen* (Wiesbaden and Zürich, 1946).

ترجمهٔ انگلیسی

*The German Catastrophe: Reflections and Recollections*, trans. Sidney B. Fay (Cambridge, Mass., 1950), pp. 1-2, 13-14.

در مورد تغییراتی که از ۱۹۱۸ تا ۱۹۴۶ در افکار ماینکه حاصل شد، رجوع کنید به:
Hofer, op. cit., Rossi, op. cit., pp. 492-501, 521-42.

فهم بشر کرده بودند زیر پا بگذارد. ولی ماینکه از رانکه عقبتر رفته و گوته را گواه گرفته بود و با این کار کوشیده بود به عصری رجوع کند که مذهب اصالت معنا یا ایده‌آلیسم هنوز گرفتار مجردات عرفانی و ارتباط با قدرت‌گرایی سیاسی نشده بود. به‌اواخر قرن هجدهم بازگشته بود که آلمان هنوز از هنجارهای اروپای غربی منحرف نشده بود و مردانی مانند گوته و کانت هنوز بر مبنای اصولی که متفکران انگلیسی-فرانسوی مسلم شمرده بودند، تلاش می‌کردند تا میراث مشترکشان را در عالم عقل و اندیشه در سطح بالاتری در تیررس درك شهودی آدمی قرار دهند. حاصل کلام آنکه، ماینکه به آخرین و بزرگترین کسانی که محصول عصر روشنگری بودند روی‌آورده بود.

نه ترولچ در تفکر تاریخی از استقامت رأی برخوردار بود نه ماینکه. ترولچ آشکارا پریشان‌اندیش بود و هرگز به مواد و اطلاعاتی که در دست داشت احاطهٔ کامل پیدا نکرد. ولی ماینکه بدون تردید متفکری صاحب قریحه بود و «با ظرافت و دقت نظر هرچه تمامتر می‌دانست چگونه آنچه را اهمیت حیاتی داشت مانند یك زرگر هنرمند دست‌چین کند» و هر عامل تاریخی را چگونه در شرحی که می‌دهد در جای درست بکار برد. اما همینکه می‌خواست از تاریخ به فلسفه روی بیاورد ـ همینکه «دقت استدلال» می‌بایست جانشین «ظرافت تعبیر» شود ـ «همان وسعت نظر و همان استعداد روانی برای قیاس گرفتن حال دیگران از خویشتن» تبدیل به نقطهٔ ضعف می‌شد.[98] ماینکه توان عجیبی برای درك شهودی امور تاریخی داشت، اما مانند استادش رانکه، ناتوان از این بود که بدون ابهام و دو پهلوگویی دربارهٔ تاریخ استدلال کند.

ایراد کروچه هم در نقد و بررسی پیدایش تاریخ‌گرایی همین بود. او اذعان داشت که از «استدلالهای مشکل» آن کتاب بسیاری چیزها می‌توان آموخت و کتاب از لحاظ «نظریات مندرج در آن و اصابت رأی و جامعیت» براستی شایستهٔ نویسنده است. اختلاف نظر او با ماینکه بر سر مدعای اصلی کتاب بود. ماینکه ظاهراً عقیده داشت که تفکر تاریخی باید جایی برای «امور غیر عقلانی در زندگی آدمی» باز کند. کروچه معتقد بود که تاریخ‌گرایی به هیچ وجه عملا چنین کاری نمی‌کند و اگر درست بنگریم خواهیم دید که تفکر تاریخی در آلمان همیشه «به سبب اینکه خود عقل‌گراتر از عصر روشنگری بوده» از «عقل-

98) Antoni, op. cit., p. 97.

گرایی انتزاعی» آن عصر انتقاد کرده و بر آن فائق آمده است.[99] بدینگونه دو مورخ مستقیماً در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. ماینکه در ردیه‌ای که نوشت ابراز عقیده کرد که کروچه به جناح هگل پیوسته است حال آنکه خود او به رانکه وفادار مانده است.[100]

ولی مسأله به این سادگی نبود. کروچه، چنانکه پیشتر هم گفتیم، هگلی تمام عیار نبود و ماینکه هم عاقبت بیش از پیش به عیب‌جویی از رانکه پرداخت. در واقع، وجوه اشتراك آن دو در برداشتشان از شیوهٔ کلی تحقیقات تاریخی بیش از وجوه افتراقشان بود. هر دو محصول ایده‌آلیسم آلمان بودند؛ هر دو از درویزن و دیلتای درس گرفته بودند؛ و هر دو پس از انتقادهای سختی که در جوانی از عصر روشنگری کرده بودند سرانجام در پیری از دو راه مختلف به جایی رسیدند که فلسفه‌ای را که سابقاً در آن به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند با قید احتیاط مورد تأیید قرار دادند.

آنچه میانشان اختلاف می‌انداخت نحوهٔ تعبیرشان از میراث دیلتای بود. کروچه می‌کوشید به آنچه به ارث برده بود صورت منطقی‌تر و دقیقتری بدهد و از این راه انتظام بیشتری در آن پدید آورد. ماینکه سعی داشت آنچه را به او رسیده بود بتدریج به سوی اصل و سرچشمهٔ آن، یعنی ایده‌آلیسم اواخر قرن هجدهم، هدایت کند. اما هر دو عاقبت به جایی رسیدند که، از نظر سیاسی، خویشتن را بمراتب بیش از دیلتای و بیش از نیت اصلی خودشان متعهد و پای بند به دنیای عمل احساس می‌کردند. از این گذشته، هر دو دامنهٔ میراث مشترکشان را محدود ساخته بودند. هیچ‌یکشان قدر و اهمیت تحلیل دیلتای را از رابطهٔ متقابل بین شاخه‌های گوناگون علم بشر کاملا درك نکرد و کوشش مجددی برای ایجاد قسمی سازگاری پویا میان تاریخ و علوم اجتماعی بخرج نداد و جز سعی در حفظ استقلال نو یافتهٔ مطالعات تاریخی به چیز دیگری توجه نکرد و تشخیص نداد که نسبی‌گرایی معلول نظریات دیلتای لازم نیست حتماً مفهوم تاریخ‌گرایی را یکسره به خطر اندازد. مختصر آنکه نه کروچه به این فکر افتاد که باید در تئوری مکتب اصالت معنا دربارهٔ ارزشها تجدید نظر کرد، نه ماینکه. اگر بنا بود انقلاب فکری دههٔ ۱۸۹۰—۱۹۰۰ به نتیجهٔ نهایی برسد، این کارهای سترگ هنوز می‌بایست انجام شود.

99) Croce, *History as Story of Liberty*, p. 66.
100) F. Meinecke, «Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens», *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, fourth edition (Leipzig, 1939), pp. 96-7.

## فصل هفتم

# وارثان ماکیاولی
# پاره‌تو، موسکا، میکلس

در سپتامبر ۱۹۱۷، بندتو کروچه در مقدمهٔ چاپ جدید مقالاتش دربارهٔ مادیت یا ماتریالیسم تاریخی نوشت که «با در نظر گرفتن تأکیدی که [مارکس] بر لزوم اعمال زور و مبارزه و قدرتمداری می‌کند و مخالفت توأم با طنز و تمسخر و زخم‌زبانی که با بیمزگیهای ضد تاریخی و دموکرات منشانهٔ اصحاب حقوق فطری ــ یعنی طرفداران آرمانهای [انقلاب کبیر فرانسه]ــ نشان می‌دهد»، مطالعهٔ آثار وی توجه را دوباره به «گذشتهٔ پرافتخار علوم سیاسی در ایتالیا» جلب می‌کند.[۱] اینگونه سخنان به موضوع اصلی مورد علاقهٔ کروچه مربوط نمی‌شد و برای وی فقط جنبهٔ حاشیه‌ای داشت و ریشه‌اش به عقاید شبه مارکسیستی سابق او می‌رسید. با رشدی که کروچه از لحاظ فکری کرده بود، اکنون مدتها بود که نه تنها آن عقاید، بلکه شکاکیت نسبت به سیاست را نیز پشت سر گذاشته بود و بعدها هنگامی که در مقام مخالفت با دولت فاشیستی کشورش قرار گرفت، از آن حد هم فراتر رفت و به طور قطعی موضعی فوق تصورات مزبور اختیار کرد. سخنانی که نقل شد در واقع بیشتر به مسائل مورد علاقهٔ گروهی از متفکران ایتالیایی همعصر کروچه ارتباط پیدا می‌کرد که او به‌ایشان بسیار احترام می‌گذاشت و با موضع ایده‌ئولوژیکشان احساس همدلی می‌کرد. گرچه کروچه در دیباچهٔ ۱۹۱۷ کتابش بصراحت چیزی در این باره نگفته بود، برداشت کلام طوری بود که Trattato di sociologia generale[۲] نوشتهٔ پاره‌تو را که سال پیش منتشر شده‌بود به‌یاد می‌آورد. این کتاب مفصلترین شرحی است که در بیان عقاید مکتب فکری خاصی که بحق

1) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, ninth edition revised (Bari, 1951), p. XIII.

۲) به فارسی: « رساله درجامعه شناسی عمومی » ــ م.

«ماکیاولیایی» نام گرفته، نوشته شده است.[۳]

نمایندگان ایتالیایی و نیمه ایتالیایی مکتب ماکیاولیایی ـ یعنی ویلفردو پاره‌تو و گائتانو موسکا و روبرت میکلس ـ از نظر خلاقیت از متفکران درجه اول اوایل قرن بیستم بشمار نمی‌روند و از جهت وسعت مشرب و ظرافت فهم در تعقل اجتماعی، همطراز فروید یا وبر یا هموطن خودشان، کروچه، نیستند. اما افکارشان، درست به سبب همان محدودیتها، در عصر خودشان از اندیشه‌های معاصران بزرگترشان روشنتر و برجسته‌تر بنظر می‌رسید و دردل مردم بیشتر اثر می‌کرد: پاره‌تو و موسکا ضدیت باما بعدالطبیعه وتمایل شدید به‌مسائل عملی را از متفکران ایتالیایی اصیل گذشته به ارث برده بودند و نظریاتی را در سیاست که سورل و اشپنگلر عمداً به صورت قطعه‌های منفصل و به زبانی هیجان‌انگیز بیان کرده بودند وکروچه فقط به اشاره برگزار کرده بود، به شکل مدون و قابل فهم و ظاهراً علمی ارائه می‌دادند.

پیشتر گفتیم که رشتهٔ دوستی ادبی میان پاره‌تو و سورل سابقهٔ دراز داشت. پاره‌تو معتقد بودکه نظریاتش از بسیاری جهات مشابه آراء سورل است و پس از مرگ دوستش، در رساله نوشت که همان‌کاری راکه خودش خواسته «برپایهٔ نظریه‌های کلی صرفاً مأخوذ از تجربه انجام [دهد]، سورل در دیگر زمینه‌ها کرده است و نظریهٔ مشهور [سورل] دربارهٔ اسطوره‌ها یکی از مصادیق و حالتهای خاص نظریهٔ خود [او] دربارهٔ بازمانده‌ها[۴]ست.»[۵]

همین‌طور، میکلس نیز درست پیش از انتشار تفکراتی دربارهٔ خشونت در پاریس با سورل آشنا شده بود و گرچه با او دربارهٔ فضایل رهبران سندیکالیست اختلاف داشت، از انتقادهای خشن وی از سخن‌پردازیهای ایدئولوژیك صمیمانه استقبال می‌کرد. میکلس همچنین از دوستی و حمایت ماکس وبر بهره‌مند بود، در نخستین دههٔ قرن بیستم، پلی بود که تعقل اجتماعی در فرانسه و آلمان را بهم وصل می‌کرد.[۶] او بیش از آنکه توان ابداع و ابتکار داشته باشد، در تألیف و ترکیب چیره‌دست بود و بعدها نظریهٔ منسجم و بهم پیوسته‌ای دربارهٔ رهبری سیاسی پدیدآورد که در آن، عناصری از نظریات همهٔ متفکران

3) James Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom* (New York, 1943).
4) residues
5) Vilfredo Pareto, «George Sorel», *La Ronda,* IV (September and October 1922), p. 542.
6) «Georges Sorel: Apostle of Fanaticism», *Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics,* edited by Edward Mead Earle (Princeton, N.J., 1951), pp. 267, 285. Marianne Weber, op. cit., pp. 395-6, 402, 408, 526-7.

اجتماعی بزرگ نسل پیش از خودش، جمع شده بود.

میکلس بدون شک جهان میهن‌ترین روشنفکر برجستهٔ اوایل قرن بیستم بود. پدرش آلمانی بود و مادرش (مانند مادر پاره‌تو) فرانسوی و خودش، به اختیار و به اضطرار، ایتالیایی شد. به سبب همکاریها و مناسباتش با سوسیالیستها، در وطنش آلمان از تدریس در دانشگاه محروم شد و بناچار نخست در ایتالیا، سپس در سویس و سرانجام دوباره در سرزمینی که به آن عشق می‌ورزید ــ یعنی ایتالیا ــ به تدریس پرداخت و تا آخر همانجا مقیم ماند. اصالت و سندیت اثر ارزنده و پایدارش دربارهٔ احزاب سیاسی که نامش را باقی نگاه داشته، بیشتر معلول توصیفات زنده‌ای است که تجربه‌های مستقیم نویسنده را در برخورد با احزاب سوسیالیست و اتحادیه‌های کارگری هر سه کشور بزرگ اروپای غربی انعکاس می‌دهد. وقتی میکلس در آن کتاب از فداکاریهای بسیاری از روشنفکران سوسیالیست سخن می‌گوید که ناگزیر پیوندهای خانوادگی و فرصتهای شغلی را نادیده گرفتند، شك نیست که آنچه را برخودش گذشته به یاد می‌آورد.[۷]

پاره‌تو و میکلس هر دو اعضای حلقه‌ای از روشنفکران فرانسه و ایتالیا بودند که بندرت یکدیگر را می‌دیدند (و گاه هیچ نمی‌دیدند) و فقط از طریق مکاتبه و داد و ستد افکار با هم ارتباط داشتند و شمع محفلشان سورل بود. میکلس نیز مانند پاره‌تو، از راه سوسیالیسم وارد جامعه شناسی شده بود. اما موسکا برخلاف دو شخصیت نوماکیاولیایی دیگر، به مارکسیسم نزدیك نمی‌شد و همواره نسبت به آن نوعی عناد نشان می‌داد که مسلماً از بعضی جهات ناشی از اطلاع غلط بود. به همین‌وجه، او هرگز اجازه نداد افسون ژرژ سورل بر وی کارگر شود. موسکا در مقایسه با معاصران همفکرش هیچ‌گاه از جادهٔ آبرو و حسن شهرت اجتماعی منحرف نشد. پاره‌تو و میکلس هر دو ــ و هرکدام به طریق خودشان ــ گهگاه رسوم قراردادی طبقهٔ متوسط بالای جامعه را زیر پا می‌گذاشتند. اما موسکا ــ به رغم صورتهای بظاهر متناقض و ناراحت‌کننده‌ای که به نظریات خویش می‌داد ــ از جهت ظاهر زندگی نمونهٔ وقار و خوشنامی بود و در ظرف بیش از هشتاد سال عمر که در آن به استادی دانشگاه و نمایندگی مجلس و نمایندگی سنا و وزارت رسید، همواره

---

7) R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (Leipzig, 1911).

ترجمهٔ انگلیسی:

*Political Parties*, trans. Eden and Cedar Paul (New York, 1915), p. 326.

متانت و کفایت و بلند نظری خود را حفظ کرد و اجازه نداد شور و احساس بر او چیره شود و حتی در مخالفتش با فاشیسم خویشتن‌داری می‌ورزید. تنها او از میان آن سه شخصیت، عمرش کفاف داد که جنگ دوم جهانی و آغاز فروپاشی رژیمی را که با میانه روی ولی ثبات قدم با آن مخالفت ورزیده بود، به چشم ببیند.

بعلاوه، فقط موسکا نظریاتش را منحصراً در صحنهٔ کشور ایتالیا پرورش داد. او متولد جزیرهٔ سیسیل بود و جوانیش را سراسر در جنوب ایتالیا گذرانیده بود و همین امر تفکر سیاسیش در مسیری انداخت که هرگز دگرگون نشد. در ۱۸۸۷، پیش از سی سالگی، به رم رفت و بقیهٔ عمر را یا در آنجا یا در تورن بسر برد و در این شهر با میکلس دوست شد و سعی کرد او را دلگرم و تشویق کند. با این حال، هرگز شکاکیتی را که در نتیجهٔ مشاهدهٔ خشونت و فساد آشکار در عرصهٔ سیاسی سیسیل نسبت به نهادهای انتخابی پیدا کرده بود از دست نداد.[8] پاره‌تو و میکلس بعدها سرخورده و مأیوس شدند. پاره‌تو در مبارزه برای استقرار سیاستهای اقتصادی لیبرال در وطنش شکست خورد و میکلس مشاهده کرد که در احزاب سوسیالیست هم، مانند احزاب محافظه کار، الیگارشیها یا اقلیتهای خودکامهٔ حزبی حاکمند. هر دو در نتیجهٔ این تجربیات، خوش باوری را از خود دور کردند و به نتایج خالی از توهمی رسیدند که اکنون به نامشان ثبت است و پس از نومیدی از نظریات سرشار از امید متفکران فرانسوی عصر روشنگری، ماکیاولی را استاد و راهنمای خویش قرار دادند.

موسکا هیچ‌گاه از شکاکیت دست برنداشت و، بنابراین، هرگز طعم تلخ سرخوردگی را نچشید و شاید همین امر یکی از دلایل نظر نسبتاً مساعدی بود که عاقبت به دموکراسی انتخابی پیدا کرد. بعکس، پاره‌تو و میکلس هرچه بیشتر متحول می‌شدند نظریاتشان منفی‌تر و حتی شبه فاشیستی می‌شد. این تفاوتها امروز ممکن است ناچیز جلوه کنند ولی در حقیقت از جهت داوری دربارهٔ آثار سه نظریه‌پرداز مورد بحث، اهمیت اساسی دارند. خطوط اصلی اندیشهٔ موسکا و پاره‌تو ممکن است همانند باشند: تفکر هردو حاکی از نوعی باریک‌بینی و مشکل‌پسندی اشرافی و بی‌اعتمادی به دموکراسی توده‌گیر است و اوضاع و احوال سیاسی دو دههٔ ۱۸۸۰–۱۸۹۰ و ۱۸۹۰–۱۹۰۰ –یعنی ناپسندترین عصر رژیم پارلمانی

8) Mario Delle Piane, *Gaetano Mosca. Classe politica e liberalismo* (Naples, 1952), pp. 374-5.

ایتالیا ـ در آن منعکس است. اما شکل آثارشان مختلف بود و اصولی که هر یك در کارهای خویش مسلم می‌شمرد با دیگری تفاوت فاحش داشت و همین تفاوتها نشان می‌دهد که با وجود بعضی موارد بسیار عجیب تداخل و تباین در افکارشان، چگونه سرانجام یکی در این قطب سیاسی قرار گرفت و دیگری در قطب مخالف.

پاره‌تو و موسکا و میکلس جامعه‌شناسان نظری و استدلالی بودند و از این جهت باید پیرو ماکیاولی محسوب شوند که هر سه به جدایی فرمانروایان از فرمانبرداران و لزوم اعمال زور و نیرنگ در حکومت و انحطاط حتمی هر گروه و نهاد سیاسی، اعتقاد راسخ داشتند، ولی در عین قائل بودن به چنین نظریات حاکی از بدبینی، مانند ماکیاولی آرزومند آزادی نیز بودند، هر چند تألیف این دو عقیده با یکدیگر ظاهراً ممکن است جمع اضداد به نظر برسد.

اینکه امروز وجود نخبگان یا خواص در سیاست و جامعه مورد قبول عام دانشمندان علوم سیاسی و جامعه شناسی است، عمدتاً به علت تحقیقات این سه نفر است که این مفهوم را محور نقد و سنجش ایده‌ئولوژیهای سیاسی قرار دادند. از این گذشته، هر سه متفکر آمال سوسیالیستی و برداشت سوسیالیستی از تاریخ را که به عقیدهٔ مارکس یگانه ایده‌ئولوژی شایان احترام و قابل دوام بود، زیر همان ذره بینی که او خود ساخته بود گذاشتند و با اینگونه تحلیل، کاری را که بنیاد گذار ماتریالیسم دیالکتیك آغاز کرده بود، به انجام بردند.

پیشتر دیدیم که نقادی پاره‌تو از مارکسیسم در کتاب نظامهای سوسیالیستی، چگونه راه را به طور طبیعی برای تعیین نقش نخبگان در تاریخ هموار کرد.[۹] البته تصور وی از منشأ و نحوهٔ تشکل گروههای نخبه، در مقایسه با فهمی که ما امروز دربارهٔ شکل‌گیری چنین گروهها حاصل کرده‌ایم، ممکن است خام و ابتدایی بنظر برسد، زیرا او نیز مانند موسکا و میکلس، فرض را بر این قرار می‌داد که «فضل و برتری» در افراد، امری جبلی و همگون است و تشخیص نمی‌داد که آموزش منظم چقدر در پرورش مهارت برتر واجد اهمیت است و تخصصی شدن مهارتها تا چه اندازه ممکن است ضامن پیروزی در یك موقعیت و موجد شکست و مصیبت در موقعیت دیگر باشد. افزون بر این، او مسلم می‌شمرد که افراد برتر

۹) رجوع کنید به فصل سوم.

همیشه در آرزوی کسب قدرت بسر می‌برند و حساب نمی‌کرد که بارها و بارها در گذشته بعضی انگیزه‌های دیگر نیز بوده‌اند که نگذاشته‌اند طالبان قدرت به جایی برسند. با اینهمه، فرض اصلی و محوری پاره‌تو همچنان پابرجاست. دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه شناسی معاصر مکرر در مکرر به این اصل عمده که او واضع آن بوده روی آورده‌اند که نهضتهای سیاسی صرفاً حاصل کار اقلیتهای فعال بوده‌اند و هر قدر هم شکل حکومت «خلقی» باشد، تودهٔ مردمی که تحت آن حکومت زندگی می‌کنند، در نبرد به‌منظور کسب قدرت، جز آلت فعل چیزی نیستند.

بخشهای سیاسی رسالهٔ پاره‌تو بر پایهٔ همین فرض اساسی بنا شده‌اند. ولی مفهوم «اقلیتهای حاکم» را درحقیقت اول موسکا بیان کرد که ده سال از پاره‌تو کوچکتر بود. او بود که نخست در کتاب Teorica dei governi[10] نظریهٔ «طبقات سیاسی» را صورت‌بندی کرد و بیست سال طول کشید تا کمابیش همان تصور برای پاره‌تو حاصل شود. موسکا حتی متجاوز از پنج سال پیش از اینکه پاره‌تو به صورت‌بندی ابتدایی این مفهوم موفق شود در کتاب Elementi di scienza politica[11] به طور کاملتر و پخته‌تر آن را تشریح کرده بود و، بنابراین، بیگمان حق داشت که با حرارت، فضل تقدم را از آن خویش بداند.[12] به این جهت بود که وقتی میکلس درصدد بر آمد حق هر دو دانشمند را ادا کند که برای هر دو سمت استادی و بزرگتری نسبت به خود قائل بود، در موقعیتی دشوار قرار گرفت.

موسکا و پاره‌تو و میکلس دربارهٔ اقلیتهای حاکم اشتراک نظر داشتند، ولی هرکدام بر جنبهٔ دیگری از آن تأکید می‌گذاشتند. نظریهٔ موسکا که اول بدست آمده بود و از همه کلی‌تر بود، در قالب سیاسی صورت بندی شده بود وفقط بتلویح به جامعه به طور عموم‌تعمیم پیدا می‌کرد. نظر وی در مرتبهٔ نخست متوجه کارکرد پارلمانها و رفتار گروههای غیر رسمی سیاسی بود. تجربهٔ شخصی موسکا وی را برای همین‌گونه مطالعات آماده و مجهز کرده‌بود و مسلماً هیچ‌کس برای معرفی الیگارشیهای پارلمانی به پای او نمی‌رسید. وصف

۱۰) [به فارسی: «نظریهٔ حکومت».ــم.]. چاپ اول: تورن، ۱۸۸۴. چاپ دوم: میلان، ۱۹۲۵.

۱۱) [به فارسی: «مبادی علم سیاست».ــم.]. چاپ اول: تورن، ۱۸۹۶. این کتاب همراه با جلد دومی که موسکا در ۱۹۲۳ بدان الحاق کرد، به سرپرستی Arthur Livingston با مشخصات زیر به انگلیسی ترجمه شده‌است:
*The Ruling Class*, trans. Hannah D. Kahn (New York, 1939).

12) Alfonso de Pietri-Tonelli, «Mosca e Pareto», *Rivista internazionale di scienze socali*, VI (July 1935), pp. 468-93.

قانع‌کننده‌ای که موسکا در دو کتاب نظریهٔ حکومت و مبادی علم سیاست ارائه داده حاکی از این است که صحنهٔ سیاست را جرگه‌های تنگ‌نظری کارگردانی می‌کنند که فقط به بقای خودشان می‌اندیشند. در چنین‌وضعی، نمایندهٔ «مردم» را موکلان انتخاب نمی‌کنند، بلکه خود او با تحمیل نامزدی خویش، «ترتیب انتخاب شدنش را می‌دهد».

اما استدلالهای موسکا در مورد سیاست به طور ضمنی حکایت از آن داشت که مصادیق دیگری نیز درسطح جامعه وجود دارند. او از «نیروهای اجتماعی» سخن می‌گفت و معتقد بود که در هر نظام انتخابی‌که بخواهد درست عمل‌کند، باید فرصت کامل به چنین نیروها داده شود تا نقشی را که برعهده دارند بخوبی ایفا کنند. ولی سخن گفتن از چنین نیروها تقریباً به معنای این بودکه نظریه‌ای براساس طبقات اقتصادی ارائه شود. مقصود موسکا از نیروهای اجتماعی، صاحبان منافع عمده در جامعه، مانند بازرگانان وکشاورزان و روشنفکران و ارتشیان، بود. خود وی در واقع «بی‌آنکه متوجه باشد... سخنگوی» «نیرویی» بود مرکب از روشنفکران صاحب درآمد متوسط و وقتی کارمندان و شخصیتهای اجتماعی «فاقد منافع خاص» را دومین لایهٔ طبقهٔ سیاسی معرفی می‌کرد که از تودهٔ بی‌تحرک مردم برمی‌خیزند ولی آن طبقه را از کفایت و تداوم لازم بهره‌مند می‌کنند، دربارهٔ کسانی مانند خودش سخن می‌گفت. بنابراین، در اندیشهٔ موسکا، هم‌گونه‌ای مارکسیسم نهفته بود و هم نوعی تمایل پنهان به دموکراسی وجود داشت که عاقبت او را با تمسخری آمیخته به تلخکامی به قبول حکومت مردم سوق داد.[13]

کاری که میکلس کرد تعمیم نظریات موسکا به سازمانهای توده‌گیر مختص عصر ما بود ــ سازمانهایی که وقتی موسکا مفهوم طبقات سیاسی را وضع می‌کرد، هنوز بوجود نیامده بودند. میکلس در مطالعه‌ای به نام احزاب سیاسی که متجاوز از بیست‌وپنج سال بعد از نظریهٔ حکومت موسکا منتشر شد، احزاب سوسیالیستی و اتحادیه‌های کارگری را که در آن ربع قرن رشدکرده بودند و او خود با آنها کاملا مأنوس بود، مصادیق دیگری از مفهوم نخبگان معرفی کرد. آنچه میکلس آن را «قانون آهنین الیگارشی» می‌نامید، در واقع صورت مدون و منظم حقیقتی عملی بودکه به تجربه بر اوآشکار شده و اورا پس از تحمل مرارتها به این نتیجه رسانده بودکه سازمانهای سیاسی به سبب نیاز درونی به انضباط و تداوم اداری به طور اجتناب‌ناپذیر به الیگارشیهای بسته مبدل می‌گردندکه خود موجبات دائمی شدن

13) James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the «Elite»* (Ann Arbor, Mich., 1958), pp. 60-1, 218, 303.

خویش را فراهم می‌سازند.[۱۴]

پاره‌تو نظریهٔ حاکمیت نخبگان را از منزلتی که موسکا و میکلس برای آن قائل بودند تنزل داد و به یکی از عوامل فرعی و کمکی در فرضیه‌ای کلی‌تر تبدیل کرد و، برخلاف آن دو، به جای اینکه به واقعیت دستکاری و بند و بست سیاسی بسنده کند که هر سه در وجود آن اتفاق رأی داشتند، گام فراتر نهاد و درصدد تعیین آنگونه انگیزه‌های انسانی برآمد که در رهبری توده‌ها برپایهٔ آنها عمل می‌شود. او درنظریهٔ مشهور خود راجع به «بازمانده‌ها» و «مشتقات»، گنجینهٔ مشترك دانسته‌های سیاسی را بردیگر پدیدارهای اجتماعی ــ بویژه جنگ و دین ــ تطبیق داد. درطرح پاره‌تو، غرض از «بازمانده»، هرچیزی در رفتار آدمی است که دگرگون نمی‌شود ــ یا دست کم آهسته دگرگون می‌شود ــ و مراد از «مشتقات»، توضیحات و دلیل‌تراشیهای دایم‌التغیری است که برای توجیه آنگونه رفتار ارائه می‌گردد. او معتقد بود که معمولا آنچه همیشه جلو صحنهٔ تاریخ به چشم می‌خورده همین مشتقات بوده است، ولی در آینده جامعه‌پژوهان باید در بازمانده‌ها دقیق شوند.

موسکا قبلا به صورت‌بندی نظریه‌ای مشابه نزدیك شده و در نخستین کتابش نوشته بود که هریك از طبقات سیاسی، حکومت خویش را با تشبث به «فرمول سیاسی» مناسبی توجیه می‌کند که نمونه‌های واضح آن در عصر کنونی لیبرالیسم و دموکراسی و سوسیالیسم است. ولی او این کشف را همین‌جا رها کرده بود و، برخلاف پاره‌تو، جلوتر نرفته و نگفته بود که تازه خود هر فرمول سیاسی جزیی از دلیل‌تراشیها یا توجیهات کلی‌تر است. به عبارت دیگر، فرضیهٔ خویش را بسط نداده و متذکر «مشتقات» اخلاقی یا شبه معقولی نشده بود که آدمی انواع و اقسام فعالیتها را با توسل به آنها توجیه می‌کند. بنابراین، به این معنا می‌توان گفت که پاره‌تو بینشی را که برای موسکا حاصل شده بود تکمیل کرده است.

به همین معنا باید همچنین به جهان علم و دانش حق داد که پاره‌تو را از موسکا مهمتر دانسته است. البته این قضاوت باید با قید شدیدترین احتیاط تلقی شود. از نظر تجربه، پاره‌تو به پای موسکا نمی‌رسید که هشت‌سال خبرنگار پارلمانی و سپس مدتی نمایندهٔ مجلس بود و به این سبب چنان آشنایی نزدیکی با صحنهٔ سیاسی ایتالیا پیدا کرده بود که کسب آن برای پاره‌تو که تنها و منزوی کنار دریاچهٔ ژنو بسر می‌برد، ناممکن بود. میکلس از هر دو آنان در تنظیم و تدوین شواهد و دلایل زبردست‌تر بود و معیارهای پژوهش علمی معاصر

14) Michels, *Political Parties*, pp. 11, 401.

بیش ازآن دو در نوشته‌هایش رعـایت شده است. وانگهی، موسکا ممکن است به اندازهٔ پاره‌تو اقدام به‌کارهای تازه نکرده باشد، اما درآنچه به انجام آن همت گماشته، بهترموفق بوده است. مبادی علم سیاست او به صورت نهایی، نظریه‌ای را دربـاب سیاست به زبان روشن و شیوا بیان می‌کندکـه اکنون از مقبولیت وسیع برخوردار است. بیـان خوش و اعتدالی که درآن وجود دارد، حتی درکشورهای دموکراتیك بسیاری‌را به‌پیروی ازنظریات نویسنده برانگیخته است. جماعتی از نظریه‌پردازان دربارهٔ دموکراسی، اکنون این ادعای موسکا را پذیرفته‌اند که وجود رقابت درمیان اقلیتهای سیاسی، برای تضمین آزادی بهتر از حکومت اکثریت است که از قدیم مورد قبول بوده است.[۱۵] از بازیهای روزگار یکی اینکه کارهای موسکا دقیقاً از آن جنبه‌هایی بهتر از بوتهٔ آزمایش بیرون آمده که بیش از دیگر جنبه‌ها به‌کارهای پاره‌تو شباهت داشته است.

یك مقـایسهٔ دیگـر نیز لازم است. موسکا و میکلس به تحلیل یـا سنجش اصـول موضوعه‌ای‌که نظریاتشان برآنها بنـا شده بود، علاقهٔ مخصوصی نداشتند. موسکا براساس موضعی پوزیتیویستی مشغول به‌کار شد و این موضع در طول نزدیك به‌شصت سال فعالیت فکری یاهیچ تغییر نکرد یاهرقدرهم باافزایش تجربهٔ او از ابهامهای موجود در تاریخ عملاً تغییر می‌کرد، همچنان به صورت سابق بیان می‌شد.[۱۶] پاره‌تو نیز بر مبنای یك سلسله اصول موضوعهٔ پوزیتیویستی آغاز به‌کارکرده بود، اما چون از موسکا متفکر دقیقتری بود، به بیان سادهٔ اصول نسبتاً واضح روش علوم اجتماعی اکتفا نمی‌کرد. نزدیك به یك چهارم رسالـه در جامعه‌شناسی عمومی وقف تشریح مسائل ذهنی یا مسائلی درشناخت‌شناسی شده است‌که پاره‌تو دراین نوشته باآنها روبرو بوده است. او درجریان این تحلیل، لااقل به طور ضمنی ازچارچوب پوزیتیویسم بیرون می‌آید وگرفتار مشکلاتی می‌شودکه قادر به‌حل‌آنها نیست. این‌آگاهی فلسفی بیشتر، خود دلیل برآن است‌که باید روش واستنتاجهای او را به تفصیلی بیش ازآنچه در مورد موسکا و میکلس رواست، مورد مطالعه قرار دهیم. شاید این مطالعه به مـا نشان دهدکـه چرا آثـار پاره‌تو پس از اینکه در دهه‌های ۱۹۲۰-۱۹۳۰و۱۹۳۰-

15) Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956), pp. 54-5, 132.

۱۶) برای آگاهی از تفصیل بیشتر دربارهٔ این موضوع، رجوع‌کنید به مقالهٔ من با نام و نشان زیر: «Gaetano Mosca and the Political Lessons of History», in *Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard*, edited by H. Stuart Hughes (Ithaca, N.Y., 1954), pp. 146-67.

۱۹۴۰ آنهمه موردپسند بود، امروز دیگر از آنچنان اقبالی برخوردار نیست و چرا نتوانسته، برخلاف پیش‌بینی موثقترین شارح و مفسر او، «نقطهٔ آغاز بسیاری پژوهشهای ثمربخش» شود.[۱۷]

بدواً باید بیاد بیاوریم که خاستگاه پاره‌تو درعالم اندیشه چه بود. آنچه درتحصیلات عمیقترین تأثیر را در او گذاشته بود، از یك طرف ادبیات باستانی یونان و روم و، از طرف دیگر، علوم طبیعی بود. ادبیات باستانی را پاره‌تو در چهل سال میانی زندگی به حالت غنوده در افکارش باقی گذاشت و فقط در سالهای بعد به‌آن بازگشت و مثالها و شواهد غریبی را که در رساله در جامعه‌شناسی عمومی می‌بینیم از آنجا اخذ کرد. اما از علوم طبیعی هرگز چندان فاصله نگرفت. پاره‌تو تحصیلات مهندسی داشت و اوایل به عنوان مهندس کار می‌کرد و گرچه بعدها افکارش در جهت اقتصاد ریاضی و نقد سوسیالیسم و و سرانجام جامعه‌شناسی متحول شد، هرگز نگرش و ذهنیت فنی را از دست نداد.

پیشتر گفتیم که پاره‌تو پیرو پوزیتیویسم بود. اما باید قید وتخصیصی دراین گفته وارد کنیم و بیفزاییم که او از قبیل پوزیتیویستهای خام و سطحی نبود و می‌کوشید از بند داروینیسم اجتماعی که در جوانی شیفتهٔ آن شده بود بیرون بیاید (هرچند همیشه در این تلاش کامیاب نبود). همچنین با افکار ویلیام جیمز مخالف بود و، برخلاف بسیاری از معاصرانش، اجازه نمی‌داد پارادکسهای علمی فلسفهٔ اصالت عمل چشمانش را خیره کند. تصوری که از علم داشت نزدیك به برداشتهای ماخ و پوانکاره و، از این حیث، بمراتب ظریفتر از تصورات بیشتر پوزیتیویستها بود.[۱۸]

پاره‌تو در هیچ مقام پژوهنده‌ای نبود که از روش تجربی پیروی کند. محققی بود که با کتاب سر و کار داشت. در کتابخانهٔ شخصی پر پیمانی که داشت در را به روی خود می‌بست و مانند ایزدان یونانی که از فراز کوه المپ به دنیا می‌نگریستند، او نیز از این

17) G.H. Bousquet, *Vilfredo Pareto: sa vie et son oeuvre* (Paris, 1928), p. 212.
18) Ibid., p. 205. Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, 2 vols. (Florence).

ترجمهٔ انگلیسی به سرپرستی A. Livingston:
*The Mind and Society*, trans. Andrew Bongiorno and A. Livingston, 4 vols. (New York, 1935), Paragraphs 69, 828, 918.

(شماره‌گذاری بندها در همهٔ چاپها یکی است).
Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 181.

پناهگاه امن در حال و کار جهانیان نظر می‌کرد. هرگز وسوسه نمی‌شد که به پژوهشهای نامتعارف یا خلق‌الساعه بپردازد و به نظریه‌پردازی براساس خواننده‌های وسیعش اکتفا می‌کرد. بنابراین، به عقیدهٔ من، باید او را ازقبیل «جامعه‌شناسان نظری و استدلالی»[19] بشناسیم (هرچند یقیناً اگر خودش بود، به این نامگذاری اعتراض می‌کرد) و ادعایش را دایر بر پیروی از روش «منطقی-آزمایشی»[20] با قید احتیاط تلقی کنیم. در منطقی بودن روشش شاید جای حرف نباشد، اما مسلماً روشی که داشت، روش آزمایشی نبود.

برگهٔ دیگر برای گشودن رمز پیش‌فرضها یا اصول موضوعه‌ای که پاره‌تو بدانها قائل بود، از دقت در پیشداوریهای شخصی او بدست می‌آید. پدرش از پیروان لیبرالیسم ماتسینی بود و به سبب عقایدش در سیاست، جلای وطن کرده بود. این سبب شده بود که پاره‌تو مقیم فرانسه شود و با ارثیه‌ای که از مادرش به او رسیده بود درآن کشور سکنی گزیند و، در نتیجه، زبان فرانسه را نیز مانند ایتالیایی بیاموزد. پاره‌تو آشکارا نسبت به مشرب فکری پدرش یکدل نبود. بخشی ازآن را باآغوش باز پذیرفته بود؛ اما بخش‌دیگر را با خشونت به دور افکنده بود. گرچه همهٔ عمر ـ بویژه در اقتصاد و از نظر پافشاری بر آزادی بیان و آموزش ـ از مشرب لیبرالیسم دست برنداشت، جنبه‌های نوع‌دوستانه و دموکراتیك تعالیم ماتسینی را با آنچنان تحقیری رد می‌کرد که بسیارمشکوك بنظرمی‌رسید. آدمی بی‌اختیار از خود می‌پرسد که این شیوهٔ نگرش چه آثاری در ضمیر نیمه‌هشیار او بر جای گذاشته بود. شدیدترین سرکوفتها را پاره‌تو به نیکوکاران و نوع‌دوستان می‌زد و ایشان را مشتی «آفات حیوانی مرگبار» می‌نامید که فقط می‌بایست ریشه‌کن شوند. آماج دیگر حمله‌اش، زاهدنمایان حرفه‌ای بودند و، با اندك فاصله، مردم‌فریبان و سودجویان رژیمهای دموکراسی «پول‌سالار».[21] اما در اینجا نیز باز به تضاد دیگری برمی‌خوریم: پاره‌تو درمورد اخلاق اجتماعی فوق‌العاده باریك‌بین و سخت‌گیر بود اما در زمینهٔ اخلاق شخصی، بسیارآسانگیر و حتی متمایل به مزاح و شوخی.[22]

آخرین برگه، احساس شکست در او بود. در دهۀ ۱۸۸۰-۱۸۹۰، پاره‌تو نهایت کوشش را در مجادله برای دفاع از اصول بازرگانی آزاد بخرج داده بود. اما به رغم

---

19) speculative sociologists
20) logico-experimental method
21) plutocratic democracy
22) Franz Borkenau, *Pareto* (New York, 1936), pp. 11, 17, 156. Pareto, *Mind and Society*, Paragraphs 301-4, 2191.

همهٔ این کوششها، سیاست حمایت از صنایع و کالاهای داخلی در ایتالیا پیروز شده بود و نه تنها آن مملکت، بلکه دیگر کشورها نیز با دنبال کردن مسیری مشابه، در سایهٔ سیاست مذکور به هستی ادامه داده و حتی از رونق و نعمت برخوردار شده بودند. از این رو، پاره‌تو حدس می‌زد که باید خطایی در استدلالهایش روی داده باشد. او هنوز یقین داشت که، به عنوان اقتصاددان، حق با وی بوده است. اقتصاد را بالاترین علمی می‌دانست که منطق بر آن حاکم است و معتقد بود اگر از روش منطقی به طور صحیح پیروی شود، اقتصاد ممکن نیست به خطا برود. تنها امکان این بود که در محاسبات اقتصاد ریاضی، از چیزی غفلت شده باشد و مسلماً در مورد خودش چنین اتفاقی افتاده بود. وقتی او آغاز به نگارش رساله در جامعه شناسی عمومی کرد، دنبال همین «چیز» می‌گشت.[۲۳]

از آن پس، امور غیر منطقی موضوع پژوهش پاره‌تو شد که، بنا به تعریف، صرفاً «مقوله‌ای بازمانده»[۲۴] بود[۲۵] ـ یعنی آنچه که پس از فهم و تحدید قلمرو امور منطقی، چون قابل فهم نبوده، پس مانده است. واژهٔ «بازمانده» که پاره‌تو تجلیات امور غیر منطقی را تحت آن می‌گنجاند، خود به معنای بقیه یا باقی مانده است. این تبارنامه گرچه مشکوک است، از جهت فهم جامعه‌شناسی نظری و استدلالی او اهمیت اساسی دارد و، از این گذشته، حکایت از دودلی و سرگشتگی وی در مواجهه با این موضوع جدید می‌کند که بکلی خارج از زمینه و سوابق فکری او بود. در سنی که بیشتر مردم به هیچ‌وجه دیگر پذیرای اندیشه‌های جدید نیستند، پاره‌تو تازه عازم گیج کننده‌ترین سفر در طول حیات فکری طولانی خود شد.

او حس کرده بود که بعضی چیزهای باقی و ثابت در رفتار آدمی هست، ولی نمی‌دانست چگونه به آنها دست پیدا کند. اگر به جای اینکه امور غیر منطقی را بقایایی حیرت‌آور و عصبانی‌کننده تلقی کند و آنچنان دیر به آنها برسد، از اول با دلی شاد به میانهٔ میدان پریده بود و کار را از همانجا آغاز کرده بود، قضیه ممکن بود بکلی تفاوت کند. اما وضع به گونه‌ای بود که هر دو راه امیدبخشی که به روی معاصران باز بود، به روی او بسته بود. پاره‌تو اسیر مقولات ذهنی خود بود و این آزادی را نداشت که به پیمودن

---

۲۳) رجوع کنید به خطابه‌ای که در ۱۹۱۷ ایراد کرده است و در نخستین نوشته‌ای که ذیلا نام می‌بریم خلاصه‌ای از آن آمده است:
P.M. Ascari, *Pareto* (Florence, 1948), pp. 43-8. Pareto, op. cit., Para. 2079.

24) residual category

25) Parsons, op. cit., p. 192.

راههایی در تحقیق همت‌گمارد که بعدها برای دیگران آنچنان روشنی‌بخش از کار درآمد.

راه نخست، طریق روانشناسی تجربی بالینی بود ــ یعنی همان طریقی که فروید با پیمودن آن، شناخت ما را از انسان قرن بیستم زیر و زبر کرد. اما پاره‌تو صریحاً عهدکرده بود که از کاوشهای روانشناختی خودداری ورزد و تحقیقاتش را به تجلیات یا مظاهر «احساسات و غریزه‌ها» محدود گرداند و رفتار غیر منطقی را فقط از بیرون و بی‌آنکه بخواهد آن را «از درون» فهم کند، مورد بررسی قرار دهد. وانگهی، حتی اگر در صدد چنین کاری برآمده بود، معلوم نبود تا کجا بتواند موفق شود. روانکاوی نه از لحاظ نظری به وی شناخته بود و نه از جنبهٔ عملی. فروید فقط هشت سال از او کوچکتر بود و بعضی قطعه‌ها در رساله در جامعه شناسی عمومی مبین فهم نویسنده از نسبتهای جنسی «فرویدی» میان بعضی امور است. با این وصف، شاید بعضاً به این علت ساده که پاره‌تو آلمانی نمی‌دانست، بکلی از تحقیقات دانشمند بزرگ همعصر خویش بیخبر بود. اگر پاره‌تو با آثار عمدهٔ فروید آشنایی داشت (که تقریباً همه پیش از رساله در جامعه شناسی عمومی منتشر شده بود) بعید نبود کارهایش را در قالبی دیگر بریزد. ممکن بود پاره‌ای از جنبه‌های پنج «بازماندهٔ» اول را تحت «بازماندهٔ» ششم بیاورد که نام آن را صرفاً «جنسیت» گذاشته بود و به صورت زائده‌ای سست و تا حدی نامناسب به طبقه‌بندی اصلی چسبانده بود.[۲۶]

راه دوم، طریق شهود یا درون‌بینی بود که آن نیز به روی پاره‌تو بسته بود. او به‌خود اجازه نمی‌داد که شهود را به عنوان روش تحقیق بپذیرد. هیچ دانشمند علوم اجتماعی آن عصر ــ حتی از نحلهٔ ضد پوزیتیویستها ــ که به آبروی خویش پای‌بند بود، حاضر نمی‌شد کار را به چنین جایی بکشاند. ولی پاره‌تو حتی اسلوب «علمی»‌تر ماکس وبر و مکتب او را که عبارت از پی‌بردن به منطق درونی حاکم بر روابط بین پدیدارهای غیر منطقی‌بود، مردود می‌شمرد و اینگونه پدیدارها را ذاتاً دلیل‌تراشیها یا «مشتقاتی» دلبخواه می‌دانست و درخور توجه تلقی نمی‌کرد. در اینجا هم باز ندانستن زبان آلمانی و بی‌اطلاعی از تحقیقات وبر در جامعه شناسی، بدون شك در این امر دخیل بود. اما به فرض هم‌که پاره‌تو از کارهای وبر خبر داشت، باز معلوم نبود نتیجه غیر از آن بشود که شد. روش وبر یکسره از ایده‌آلیسم آلمان و درون فهمی (یا Verstehen) سرچشمه می‌گرفت و با مفاهیمی که پاره‌تو بکار می‌برد و بر پوزیتیویسم بنیاد شده بود، منافات داشت، زیرا مستلزم توجه به

26) Borkenau, op. cit., pp. 39-40, 166. Bousquet, op. cit., p. 204. Pareto, op. cit., Paras. 875, 1202, 1330-2, 1356.

ارزشها بود و پاره‌تو صریحاً از بحث دربارهٔ ارزشها ــ به استثنای مقولهٔ مشکوك و شبه منطقی «سودمندی اجتماعی»[27] ــ امتناع می ورزید.[28]

یکی از کاوشگرترین منتقدان پاره‌تو اظهار عقیده کرده است که قضایا روشنتر می‌شد اگر پاره‌تو بازمانده‌ها را نخست به غرایز تقسیم می‌کرد (که دست‌کم از بعضی جهات مقوله‌ای در زیست‌شناسی است) و سپس به ارزشها (یا غایات مثالی).[29] بازمانده‌ها، به صورت فعلی، نقصشان تعریف نارساست. به این سبب، پا در هوا در برزخی مانده‌اند که استدلالهای پوزیتیویستی قادر به نجاتشان از آنجا نیست. گاهی غریزه‌های زیستی محض بنظر می‌رسند (و پاره‌تو خود گاه و بیگاه شروع به‌استعمال این واژه به مفهومی دو پهلو و سرسری می‌کند)[30] و گاهی کلیاتی در قلمرو ارزشها نمودار می‌شوند که شأن نزولشان روشنگری است، مساوی با آنچه ماکس وبر «نمونه‌های مثالی» می‌نامید.

نتیجه این است که خواننده احساس می‌کند، به‌طور خودسرانه و دلبخواه با مطالب برخورد شده است. پاره‌تو بیرحمانه از کنت و اسپنسر انتقاد می‌کرد ولی سرانجام خود قسمی جامعه‌شناسی صوری پدید آورد که با جامعه‌شناسی آن دو چندان تفاوتی نداشت. مانند کنت و اسپنسر، قضایا را از بالا به پایین احاله می‌کرد و چنان شیرهٔ حیات را از رفتار انسانی می‌گرفت که عاقبت چیزی جز فهرستی از مقولات میان تهی باقی نمی‌ماند. اساساً باید پرسید چرا این شش مقوله و نه مقولات دیگر؟ چرا دقیقاً شش بازمانده که اینگونه بر حسب ذوق خصوصی و در قالب واژگان شخصی پاره‌تو، آن هم با این بلهوسی، تعریف شده باشند؟ پاره‌تو خود گفته است ــ و موثقترین شارح آثارش تأیید کرده است ــ که غرض این نبوده که این بازمانده‌ها طبقه‌بندی دائم و ثابتی تشکیل دهند و حد و رسمشان موقتی است.[31] ولی بیان پاره‌تو حاکی از چیز دیگری است. لحن جزمی و قطعی او دال بر این است که بازمانده‌ها وجود «حقیقی و خارجی» دارند، نه صرفاً وجود انتزاعی. احساسی که از خودسری نویسنده به خواننده دست داده با مشاهدهٔ چگونگی رابطهٔ داده‌ها با تعمیمات تأیید می‌شود. تعمیمات به هیچ‌وجه بنظر نمی‌رسد، مطابق اسلوب تجربی مرسوم، براساس داده‌ها بدست آمده باشند. داده‌ها صرفاً به عنوان مثال و به شیوهٔ مکانیکی قرن هجدهم به تعمیمات الحاق شده‌اند.

27) social utility 28) Pareto, op. cit. Paras. 2111-55.
29) Parsons, op. cit., p. 225.
30) Pareto, op. cit., Para. 1218.
31) Ibid., Para. 1690. Bousquet, op. cit., p. 136.

بنابر این، شگفت نیست اگر دو متفکر اجتماعی با دو مشرب فکری بسیار مختلف ــ یعنی بندتو کروچه و کارل مانهایم ــ به این روش زیاده از حد مکانیکی پاره‌تو اعتراض کرده باشند.[۳۲] نویسندهٔ رساله در جامعه‌شناسی عمومی در اینجا هم باز با این عذر درصدد پاسخگویی برآمده که زبانش چون زبان «تشبیه» است مکانیکی بنظر می‌رسد.[۳۳] ولی این دفاع کاملا قانع‌کننده نیست. یقیناً نوع تشبیهات و استعاراتی که هر نویسنده بکار می‌برد، امری سرسری و فاقد اهمیت نیست و حکایت از آن دارد که ذهن او چگونه کار می‌کند و روش برخورد با مسائل را ازکدام حوزهٔ فکر و فعالیت گرفته است. پاره‌تو مهندس بود و بی اختیار، به قول کروچه، «اصولی را که کیفیت مابعدالطبیعی داشت و به حالت کمون در افکارش موجود بود و مسلم شمرده می‌شد»، از رشتهٔ مکانیک که با آن مأنوس بود، می گرفت.

به عبارت دیگر، ماحصل مطالعهٔ رفتار انسان از بیرون، قسمی رفتارگرایی عقیم و بیحاصل بود. پاره‌تو، چنانکه دیدیم، از تحقیق در محتوای بازمانده‌ها خودداری می‌کرد و این بازمانده‌ها را صرفاً «داده‌هایی» دربارهٔ رفتار آدمی می‌دانست که در طول تاریخ «فقط به طور جزئی و کند» تغییر کرده‌اند و ذاتاً توجیه‌پذیر نیستند.[۳۴] بنابر این، دور از انصاف نیست اگر بگوییم او مسألهٔ عمده‌ای را که در پیش داشت، حل نشده باقی گذاشت و به جای تبیین رفتار غیر منطقی در بشر، صرفاً درصدد تعیین حد و مرز آن برآمد.

شك نیست که آنچه پاره‌تو دربارهٔ رفتارهای غیر منطقی آموخته بود، امکان داشت باختصار بیان شود. بخش اعظم کتاب دو هزار صفحه‌ای رساله در جامعه‌شناسی عمومی، از مثالها و شواهد تشکیل می‌شود. بحث پیچیدهٔ کتاب دربارهٔ روش‌شناسی، با ملاط وقایع شنیدنی گوناگون به طور سست و ناپایدار به هم وصل شده است. چیزی که در کتاب همیشه برای خوانندگان جالب و دل‌انگیز بوده، شرح همین وقایع است که ازمنابع بسیار متنوع ــ از ادبیات باستان گرفته تا روزنامه‌ها ــ اقتباس شده است ولی گاهی معلوم نیست چه دخلی به اصل موضوع دارد. خواننده احساس می‌کند که بعضی از این حکایتها را پاره‌تو به سبب اینکه شاهدی بر گرایشها یا بیزاریهایش بوده، قاچاقی وارد کتاب کرده است. بنظر می‌رسد که

---

۳۲) رجوع کنید به دو نامهٔ مورخ سال ۱۹۰۰ کروچه به پاره‌تو که در چاپ دوم و چاپهای بعدی اثر زیرآمده است:
Croce, *Materialismo storico*, pp. 227, 233, 238, 240.

همچنین:

Mannheim, op. cit., p. 123.
33) Pareto, op. cit., Para. 128.
34) Ibid., Para. 2410. Borkenau, op. cit., pp. 48, 48.

مثالها وشواهد پاره‌تو رویهمرفته بیش‌ازاینکه به‌توجیه و تبیین بازمانده‌ها کمك کنند، نادانی و حماقت و خطاهای آدمیزاد را نمایان می‌سازند و نوعی «گلچین» به سبك قرن هجدهم و به شیوهٔ نویسندگانی مانند بل یا ولتر درست می‌کنند. احساس اینکه پاره‌تو به سبك و سیاق «فیلسوفان» فرانسوی [قرن هجدهم] تمایل داشته با کشف این نکته تأیید می‌شود که کتابی که همیشه کنار بسترش می‌گذاشته و می‌خوانده، فرهنگ تاریخی و انتقادی بل بوده است.[۳۵]

پاره‌تو مدعی بود که از قید پیشداوریهای منطقی آزاد است. در اوایل رساله در جامعه شناسی عمومی گفته است که می‌خواهد مسألهٔ «صدق آزمایشی»[۳۶] مشتقات را نادیده بگیرد و دربارهٔ همهٔ «مشتقات» صرفاً از جهت سودمندی اجتماعی آنها داوری کند. او عقیده داشت که حتی پوچ‌ترین و مضحك‌ترین رسوم یا اعتقادها نیز ممکن است نتایج مفید داشته باشند.[۳۷] تشخیص اهمیت مناسك و تشریفات در جامعهٔ بشری به او امکان داده بود که، ولو به طور زودگذر، بــه نقش عوامل ارزشی پی‌ببرد و نارسایی مفاهیم پـوزیتیویستی را که خود بــه آنها دست می‌یازید، مشاهده کند.[۳۸] اما چنین بینشها تنها در لحظه‌هــای حداکثر آگاهی حاصل می‌شد. کمتر وقتی اندیشهٔ پاره‌تو به این حد از ظرافت و نازکی می‌رسید و عموماً او در رویارویی با امور غیر منطقی، حالت استهزا به خود می‌گرفت.

ایــن عوامل سبب پیدایش تضادی در وضع پاره‌تو شده بـود. از سویی، او مدعی شکاکیت کامل نسبت به‌مسائل سیاسی‌ومذهبی بودو، ازسوی دیگر، عملاسخت تعصب‌می‌ورزید. از یك طرف، تظاهر به بیطرفی علمی می‌کرد و، از طرف دیگر، عمیقاً با مسائل روزگارش درگیر بود. بنابراین، کارهایش نــه منزلتی در علوم اجتماعی بــه معنای صحیح داشت و نه ممکن بود در ردیف آثار طراز اول نظری محسوب شود زیرا ذوق و تخیل کافی در آنها بکار نرفته بـود. سرسختی و یکدندگی پـاره‌تو در چسبیدن به یــك موضع فلسفی منسوخ، موجب شده بود که نه در علم به مقام بلند برسد و نه در تعقل نظری.

ظاهراً بویی از این وضع غم‌انگیز بــه مشام خودش هم رسیده بـود. چیزی که در سراسر رساله درجامعه شناسی عمومی به چشم می‌خورد، احساس شکست نویسنده در روش‌شناسی است. پاره‌تو، به یك تعبیر، آخرین کسی بود که می‌خواست دستگاهی جامع در عالم

---

35) Giuseppe La Ferla, *Vilfredo Pareto filosofo volteriano* (Florence, 1954), pp. 32-3, 68-9, 73, 140. Bousquet, op. cit., p. 205. Borkenau, op. cit., p. 69.

36) experimental truth

37) Pareto, op. cit., Paras. 72-3.

38) Parsons, op. cit., pp. 209-10.

اندیشه بنا کند و واپسین وارث کنت و اسپنسر بود. او می‌خواست نشان دهد که با روش آنان (که من آن را روش «تحویل» یا «احاله»[39] خوانده‌ام) چه کارها می‌شود کرد ولی در عوض با این عمل به اثبات رسانید که آن کارها چقدر ناچیز است. او آنقدر در عالم نقد و سنجش تیزبین بود که آشکار کند کجا کنت و اسپنسر به بیراه رفته‌اند، اما تشخیص نمی‌داد که خطا ممکن است از بیخ و بن متوجه کل روش ایشان باشد.

پاره‌تو شخصیتی در مرحلهٔ گذر و انتقال بود. مانند سورل، سنش دیگر اجازه نمی‌داد که روشی نو بیاموزد و راه حلی برای مشکلاتی که داشت پیدا کند. قادر به فهم این معنا نبود که اگر به جای پی‌ریختن بنای ابدی یک جامعه‌شناسی عمومی، همچون معاصرانش دورکم و وبر آهسته‌آهسته نظریه‌ای بر شالودهٔ بررسیهای مشخص و محدود تجربی بنا کند، ممکن است بهتر پیش برود و به جاهای بالاتر برسد. متوجه نبود که برای درک امور غیر منطقی، باید از راه تشخیص ارزشها ــ از جمله ارزشهایی که شخصاً بدانها پای‌بند بود ــ وارد شود و این تشخیص بهتر از هر چیز دیگر تضمین می‌کند که پیشداوریهایش دوباره از راههای پنهان و به لباس مبدل وارد بحث نشوند. سخن کوتاه کنیم ــ پاره‌تو نتوانست پی‌ببرد که «مشتقات» نه تنها دلیل تراشیهای محض نیستند، بلکه در واقع باید کلید اصلی حل مشکل بشمار روند.

ممکن است کسی بپرسد که اگر چنین است، چرا اصولا باید به پاره‌تو توجه کرد؟ چگونه است که با وجود همهٔ این نارساییها، باز از خواندن نوشته‌هایش احساس می‌کنیم که او به اثبات دست‌کم بعضی از چیزهایی که خواسته ثابت کند، موفق شده است؟

نخست باید توفیقی را که در مجادله نصیب کتاب نظامهای سوسیالیستی شد بیاد بیاوریم. هوش درخشان پاره‌تو برای سنجش‌گری و نقادی، در آن کتاب بـه بهترین وجه آشکار می‌شود نـه در رساله در جامعه‌شناسی عمومی. در نظامهای سوسیالیستی، پاره‌تو تحلیل دقیق را که از مشخصات نخستین مطالعات اقتصادی اوست بـا انشای جانداری که بعدها درآثارش در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، به مؤثرترین طرز جمع کرده است. نظامهای سوسیالیستی موضوعش محدودتر از رساله در جامعه‌شناسی عمومی است و خواستهای نویسنده را آشکارتر نمایان می‌کند و شاید بـه همین سبب، بهتر به مقصود می‌رسد ــ یعنی

39) method of reduction

دیده می‌شود کـه نظریه‌ای کـه در نتیجهٔ مجادله پدید آمده بوضوح بـا واقعیات تجربی مرتبط است.

نخستین بار که آموزهٔ پاره‌تو دربارهٔ نخبگان بیان شد، در همین نظریه بود. در آخرین بخش رساله در جامعه شناسی عمومی، پاره‌تو بـه این نظریه بـاز می‌گردد و دم و دستگاه پیچیدهٔ بازمانده‌ها و مشتقات را بر آن تطبیق می‌دهد. بـه اتفاق صاحب‌نظران، این قسمت رضایت بخش‌ترین قسمت جامعه شناسی پاره‌تو و یگانه قسمتی است کـه منشأ تأثیر پایدار بوده است. چیزی که درمقایسهٔ آثار جوانی و پیری پاره‌تو جلب توجه می‌کند این است که نظریات وی در جامعه‌شناسی درست در همان جاهایی بـا حداکثر موفقیت قرین بـوده که بیشتر جنبهٔ جدلی و کمتر جنبهٔ روشمند و منظم داشته است و طنین صدای موسکا در آن به گوش می‌رسیده است. تا پیش از اینکه نظریهٔ بازمانده‌ها به طور مشخص در سیاست مصداق پیدا کند، دور از حقیقت و بیربط بنظر می‌رسید.

ولی این کار به بهای ساده شدن آن تمام شده است. در آخرین بخش رساله، مشتقات وجودشان بیشتر بـه وجود اشباح می‌ماند و بازمانده‌ها که نخست شش عدد بودند به دو تا کاهش می‌یابند[۴۰] و بتدریج کـه کتاب رو به پایان می‌رود، پاره‌تو داربست عظیمی را کـه بیشتر برپا داشته است کم کم پیاده می‌کند تـا سرانجام به این نظریه می‌رسد که دو نگرش متضاد و مکملی که نسبت به جنبه‌های وسیعتر حیات سیاسی وجود دارند، در تاریخ بتناوب جای یکدیگر را می‌گیرند.

تشخیص ایـن دو نگرش از یادگارهـای ماکیاولی است. تضاد «شیر» و «روبـاه» حکایت از این دارد کـه تصور اصلی ممکن است از راه درون‌بینی و شهودی بسیار ساده برای پاره‌تو حاصل شده بـاشد. پاره‌تو ده سال عمر صرف کـرد و دو هزار صفحه مطلب نوشت تا در قالب استدلالهای شبه تجربی چیزی را توضیح دهد که در اصل به یك بارقهٔ دریافت مستقیم به او مکشوف شده بـود. بازمانـدهٔ ۱ ــ«غریزهٔ ایجاد بستگیها»[۴۱] ــ همان تمثیل روباه است که بتفصیل بیان شده است، یا دست‌کم ما چنین بـرداشتی از آن می‌کنیم همینکه تعریف اصلی آن را (که فوق‌العاده انتزاعی و عمدتاً مبتنی بر شواهد تاریخی است)

---

۴۰) بازماندهٔ ۳ («نیاز به ابراز عواطف از راه اعمال خارجی») و بازماندهٔ ۶ («جنسیت») عملا حذف می‌شوند و بازماندهٔ ۴ («مردم آمیزی») و بازماندهٔ ۵ («یکانگی فرد و متعلقاتش») تحت بازمـاندهٔ ۲ قرار می‌گیرند. رجوع کنید به: Borkenau, op. cit., p. 72.

41) instinct for combinations

بر امور همعصرمان تطبیق می‌دهیم. بازماندهٔ ۲ ــ«بقای پیوستگیها»[۴۲]ــ منش شیر را که به عنوان نماد انتخاب شده تبیین می‌کند. پاره‌تو در اینجا زبردستی خویش را به بهترین‌وجه نشان می‌دهد. اثبات صحت بازماندهٔ اول چندان دشوار نیست: لااقل هر ایتالیایی به‌محض شنیدن واژهٔ Combinazioni معنایی روشن (ولی پر زیر و بم) از آن دستگیرش می‌شود.[۴۳] «بقای پیوستگیها» پیچیده‌تر و باریکتر است و تجلیات مختلف ــمانند آمال محافظه‌کاران و جوش و حرارت انقلابیها و غیرت و تعصب مذهبیانــ همه تحت آن قرار می‌گیرند. پاره‌تو بقای پیوستگیها را عنصری پایدار در جامعهٔ بشری معرفی کرده و این شاید مهمترین خدمت او به اندیشهٔ سیاسی معاصر بوده است.

برخلاف تصور بعضی از خوانندگان شتابناك، به هیچ‌وجه درست نیست که از این دو بازمانده، اولی را نمایندهٔ محافظه‌کاری و علاقه به حفظ سنن و دومی را نمودار ناخرسندی و مخالفت با وضع موجود معرفی کنیم. یکی از بزرگترین محسنات طرح پاره‌تو این است که شکاف متعارف میان چپ و راست را پشت سر می‌گذارد. فی‌المثل، برای اینکه شاهدی از وضع روزگار خود پاره‌تو آورده باشیم، چرخشهای ایده‌ئولوژیك گیج کنندهٔ موسولینی را در نظر می‌گیریم و می‌بینیم بر مبنای این طرح بخوبی توجیه می‌شود. موسولینی اعم از اینکه سوسیالیستی انقلابی دانسته شود یا محبوب قلوب طبقهٔ متمول در ایتالیا، به یك‌معنا هیچ‌گاه از طریق وفاداری به خودش منحرف نشد و همیشه همان شیر بود.

توفیق نهایی پاره‌تو در این بوده که فراز و نشیب این دو نگرش‌را در طول بیش از دو هزار سال تاریخ غرب پی‌گرفته است. اوخواسته ارزیابی کند که گروههای پیاپی نخبگان در تاریخ تا چه حد موصوف به اوصاف هر یك از دو بازمانده بوده‌اند و چگونه هرکدام از آن دو نگرش متضاد به یکی از دو راه پدید آمده است: یا عناصر جدید وارد طبقهٔ‌حاکم قدیم شده‌اند و یا یك گروه نخبه با توسل به قهر و خشونت، گروه دیگر را برانداخته است. مؤثرترین و صائب‌ترین نظریات را پاره‌تو در اینگونه مواقع ــیعنی هنگام ارزیابی «توازن اجتماعی» در هر دورهــ ابراز کرده است. پیداست که در چنین اوقات، سخت‌پای احساسات شخصی‌اش به میان آمده است. او معتقد بود که دست کم در عصر خودش حتماً می‌بایست واکنشی روی دهد و استدلال می‌کرد که جهان غرب به پایان یکی از دوره‌های

42) persistence of aggregates

۴۳) این کلمه که ما از آن به «بستگیها» تعبیر کرده‌ایم، در ایتالیایی به معنای «بند و بست» نیز هست. در فارسی نیز این دو، چه لفظاً و چه اصطلاحاً، چندان از یکدیگر دور نیستند.ــم.

«پول سالاری توأم با عوام فریبی» نزدیك است: روبهان سلطهٔ بلامنازع پیدا کرده‌اند و اگر از درون طبقات حاکم شیرانی پیدا نشوند و تعادل را دوباره برقرار نکنند، شیرانی که هم اکنون سروکله‌شان در قشرهای پایین به چشم می‌خورد، نخبگان فعلی را به زباله‌دان تاریخ سرازیر خواهند کرد.[۴۴]

پاره‌تو نیز مانند سورل، لزوم بازگشت ارزشهای قهرمانی را به جامعهٔ معاصر تشخیص می‌داد ولی طرز فکرش طوری نبود که صرفاً او را در ردیف مبارزان سیاسی جای دهد. بعکس، او با دیرباوری خاص شکاکان ایتالیایی می‌دید که در ضمیر خودش نیز روباهی پنهان شده است و چون فطرتاً مورخ بود، ابهامات تاریخ را به دیدهٔ بردباری می‌نگریست. ریشهٔ پیشداوریهای متضادش به دودلی و تردیدی بنیادی می‌رسید که خوشبختانه نمی‌گذاشت او در هیچ قطبی متحجر شود. نگاهش در تاریخ همیشه متوجه دوکس بود و نحوهٔ برخوردش با ایشان، وسعت نظرش را نشان می‌داد. به دینی که به ماکیاولی داشت با حق شناسی اذعان می‌کرد، ولی نسبت به ویکو آنطور حق گزار نبود،[۴۵] حال آنکه نظریه‌اش را دربارهٔ سیر ادواری تاریخ بوضوح مدیون هر دو بود. پاره‌تو در تحقیق بیش از موسکا پای‌بند نظم و روش‌بود و با بهره‌جویی از یکی از کهنترین سنتهای فکری ایتالیا، پنجره‌های سرای خفه و دربستهٔ تفکر اجتماعی را به روی نسیم جان‌بخش شك و دیرباوری گشود.

در اینجا می‌رسیم به آخرین و مهمترین سؤال و باید بپرسیم: آیا ممکن است نوماکیاولیاییها را، دست‌کم از بعضی جهات، به هیچ معنایی‌که تحقیق در صدق یا کذب آن میسر باشد، مسؤول ظهور فاشیسم در ایتالیا بدانیم؟ آیا رواست که معتقد شویم گور دموکراسی در اوایل قرن بیستم به دست ایشان کنده شد؟ پیداست که پاسخگویی کامل به چنین سؤالات مقدور نیست و جز این از ما بر نمی‌آیدکه برای اینکه مسأله قابل‌رسیدگی شود، به بعضی تمایزها قائل شویم.

نخست باید به ایراد این ملاحظهٔ معمول ولی هنوز درست بپردازیم که مکتب‌فکری نوماکیاولیایی بدون شك در ایجاد جو ضد پارلمانی در ایتالیا که سرانجام موسولینی از آن بهره‌برداری‌کرد، موثر بود. پاره‌تو بخصوص با حمله‌های خشن به اشخاص دست‌اندرکار

41) Pareto, op. cit., Paras. 2025--59, 2178-9, 2340-1, 2386-7, 2392, 2480, 2553. Arcari, op. cit., p. 271.
45) Pareto, op. cit., Paras. 1975, 2166, 2330, 2532.

در دموکراسی پارلمانی و عملکرد آن رژیم، نهادهای دولت ایتالیا را پیش از آنکه فاشیستها سرکار بیایند، در اذهان اقلیت تحصیلکردهٔ هموطنانش که کتابهای او را می‌خواندند از ارزش و اعتبار انداخته بود. وقتی موسولینی سرانجام قدرت را به دست گرفت، پاره‌تو این تحول جدید را به حساب راست درآمدن پیش‌بینیهای سابقش گذاشت. پیشنهاد موسولینی را برای عضویت در سنا پذیرفت (هر چند هرگز در جلسات سنا حاضر نشد) و در ده ماهی که از تسخیر رم به دست فاشیستها تا مرگش فاصله افتاد، لااقل از هواداران مشروط رژیم فاشیستی بود.

ولی نحوهٔ این بیعت مشروط، خود واجد اهمیت است، زیرا دو دلی و کشش و وازنش پاره‌تو را نسبت به افکاری که از ماتسینی به ارث برده بود نمایان می‌کند. بەسبب مخالفتی که او با نیکوکاری و نوع‌دوستی داشت، واقع‌بینی و خشونت طبع موسولینی را می‌ستود؛ اما به علت آزادی‌خواهی و تمایل به لیبرالیسم، اقدامات فاشیستها را در محدود ساختن آزادی بیان نکوهش می‌کرد. بنابراین، از لحاظ روانی قابل درك است که چرا پاره‌تو درآخرین نوشته‌هایی که انتشار داد، خواهان حفظ آزادی مطبوعات و آموزش شد.[۴۶]

موسولینی به همان شیوه‌ای که معمولاً داشت، با خوشحالی پاره‌تو را یکی از استادانش معرفی می‌کرد. ولی دست‌کم در این مورد ــ برخلاف مواردی که به اشخاص بدون اینکه خودشان خواسته باشند، عزت گذاشته می‌شد ــ مناسبات خصوصی رهبر آیندهٔ کشور با نویسنده‌ای که نامش بر زبان او می‌آمد، آنچنان دورهم نبود. در تابستان ۱۹۰۴ که موسولینی برای فرار از خدمت سربازی در سویس بسر می‌برد، برای شرکت در دو درس از درسهای پاره‌تو در دانشگاه لوزان نام نویسی کرد، هر چند معلوم نیست فی‌الواقع سرکلاسها حاضر شده باشد. در همان سال، کتاب نظامهای سوسیالیستی را به سبب «دقت» و «سلاست» و «صراحت» نویسنده مورد تحسین قرار داد و بعدها مفهوم نخبگان را که در آن نوشته بیان شده بود «احتمالا فوق‌العاده‌ترین مفهوم در جامعه شناسی عصر جدید» توصیف کرد. بنابراین، دست‌کم این مقدار از آثار پاره‌تو را خوانده بود. اما به هیچ‌وجه دلیلی بر آشنایی او با رساله در جامعه شناسی عمومی در دست نیست.[۴۷]

تا جایی که می‌دانم، موسولینی هرگز نظیر این ستایشها را نثار نوشته‌های موسکا و میکلس نکرد. در مورد میکلس، این غفلت البته طبیعی بود. میکلس سن و شهرتش هیچ‌کدام

46) La Ferla, op. cit., pp. 169-70. Bousquet, op. cit., pp. 189-94.
47) Gaudens Megaro, *Mussolini in the Making* (London, 1938), pp. 112-17.

به دو رقیبش که مانند او در ابداع نظریـهٔ نخبگان دست داشتند، نمی‌رسید و بعید نبود که نامش به گوش موسولینی نخورده باشد. حقیقت امر این است که میکلس بسیار به‌سهولت بـا رژیم فاشیستی سازگار شد و در نوشته‌هـایش اشاراتی آمیخته به احترام به حکومت موسولینی دیده می‌شود.[48] دو متفکر دیگر نوماکیاولیایی ــ پاره‌تو و موسکاــ هر دو از نظر اصالت و ابتکار بر او برتری داشتند و طنز قضیه در این است که هر دو از فاشیسم پریشان‌خاطرتر از او بودند.

در مورد موسکا، موسولینی حق داشت که سکوت می‌کرد. در دومین تحریـر مبادی علم سیاست که درست پیش از تسخیر رم به دست فاشیستها زیـر چاپ رفته بـود، موسکا نظری بمراتب مساعدتر و مثبت‌تر از چاپ اول دربارهٔ حکومت پارلمانی و دموکـراسی ابراز می‌کرد. پس از اینکه موسولینی زمام قدرت را بدست گرفت، موسکا که در آن هنگام سناتور بود، به سناتـور دیگر، کروچه، پیوست و مانند او با متانت در برابر خودسریهای رژیـم فاشیستی ایستاد. البته موسکا از مخالفان مبارز ضد فـاشیست نبود، زیـرا اصولا از مبارزه‌جویی و ستیزه‌گری سیاسی روی‌گردان بود. ولی در صف کوچك سناتورهایی قرار گرفت که در دههٔ ۱۹۲۰ــ۱۹۳۰ علناً با حکومت موسولینی ابراز مخالفت می‌کردند.[49]

پاره‌تو و موسکا هر دو بین آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) و حکومت مردم (دموکراسی) فرق بـارز می‌گذاشتند و هر دو طرفدار آزادی بودنـد و در درست بـودن حکومت مردم تردید داشتند و از عقیدهٔ رایج در سدهٔ نـوزدهم طرفداری می‌کردند کـه نهادهـای ضامن آزادی با حکومت اقلیت (الیگارشی) سازگارتر است تا با حکومت مردم. اما هنگامی که در نهایت امر با کسی مواجه شدند کـه هم آزادی و هم حکومت مردم را نابود می‌کرد، دو راه مختلف در پیش گرفتند. پاره‌تو، مـانند بیشتر ایتالیاییهای آزادی‌خواه، به قربانی شدن آزادی در راه نظم، رضا داد. موسکا، مانند کـروچه و معدودی افراد دیگر، خواه و ناخواه حکومت مردم یا دموکراسی را پذیرفت، زیرا مانند کـروچه به ایـن نتیجه رسیده بود که، در قـرن بیستم، سرنـوشت حکومت مردم و آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) از یکدیگر

---

48) R. Michels, *Corso di sociologia politica* (Rome, 1927).

ترجمهٔ انگلیسی:

*First Lectures in Political Sociology*, trans. Alfred de Grazia (Minneapolis, 1949), pp. 113-15, 119, 126, 128, 131, 137, 153.

49) Gaetano Salvemini, «Introduction» to A. William Salomone, *Italian Democracy in the Making* (Philadelphia, 1945).

تفکیک‌ناپذیر است و این دو یا باید باهم سر پا بایستند یا هر دو سقوط کنند.

این اختلاف از کجا ناشی می‌شد؟ یکی از توجیهات این است که عمر موسکا به درازا کشید و او توانست فاشیسم را به صورت شکفته و تکامل‌یافته ببیند، اما پاره‌تو پیش از ظهور سیمای منحوس رژیم جدید چشم از جهان فروبست. ولی این توجیه بوضوح وافی به مقصود نیست، زیرا در آن حساب نشده که اندیشهٔ موسکا حتی پیش از سر کار آمدن موسولینی تغییر جهت داده بود و این دگرسویی حاکی از اختلافی عمیق بین برخورد او و پاره‌تو با مسائل بود. پاره‌تو و موسکا، به رغم همانندیهای ظاهر، ذهنشان به دو روش مختلف کار می‌کرد. پاره‌تو به شیوهٔ مکانیستی دنبال فرمول می‌گشت. موسکا به رغم زبان و اصطلاح پوزیتیویستی، با امکانات و فرضیه‌های گوناگون بازی می‌کرد. پاره‌تو در برخورد فکری سرد و متکبر بود و موسکا گرم و گشاده‌رو. هر دو شکاك بودند، اما شکاکیت پاره‌تو معلول سرخوردگی و تلخکامی ناشی از شکست سیاسی بود و شکاکیت موسکا محصول شناخت طبیعت آدمی که او نیز مانند هم‌ولایتیهایش در جنوب ایتالیا با خوشرویی آن را پذیرفته بود. هر دو فرزندان عصر روشنگری بودند، اما در پاره‌تو جنبهٔ منفی و نیشدار میراث قرن هجدهم غالب بود و در موسکا آمادگی برای اینکه هر نهاد انسانی را بدون شور و احساس زیر ذره‌بین قرار دهد و از خطاهای بنی‌آدم عبرت بگیرد و بیاموزد که چگونه می‌توان نسلهای آینده را حتی ذره‌ای بیش از گذشتگانشان از ورطهٔ بدبختی بیرون کشید. بنابراین، در اینجا هم می‌بینیم که برای پی‌بردن به اینکه هرکس کجا بصیرت نشان داده وکجا پیش پای خود را ندیده است وکجا در عالم اندیشه پیروز شده وکجا شکست خورده است، باید به سبك و لحن او مراجعه کنیم و اصول و آمالی را که شاید هرگز به زبان نیاورده است مورد توجه قرار دهیم.

## پی‌نوشت: آلن سخنگوی رادیکالیسم جدید

در نگاه نخست، ممکن است هیچ‌کس با پاره‌تو و موسکا و میکلس بیگانه‌تر از امیل‌اگوست شارتیه، متخلص به آلن، دبیر متواضع دبیرستان و نویسندهٔ بی‌ادعای فرانسوی، بنظر نرسد. صدای آلن مانند صدایی از گذشته‌های دوردست بود و او خود نه تنها مردی قدیمی بود، بلکه عمداً سعی می‌کرد شهرستانی بنماید. یکی از نویسندگان دربارهٔ او نوشته‌است:

هیچ‌چیزش اسرار آمیز نیست ولی همه‌چیزش عجیب است. فیلسوفی است که در یکی از روزنامه‌های شهرستانی هر روز ستونی مخصوص به خودش می‌نویسد و با گامهایی که محسوس نیست، رفته رفته در عالم ادب و اندیشه در فرانسه به یکی از قدرتها مبدل شده است. نظریه‌پردازی سیاسی است که از راست‌کردن قبای بر افتاده و نخ‌نمای یك رادیکال شهرستانی بر قامت خویش عار ندارد و سرسختانه موضع خویش را در برابر مرتجعان پیروان مورا از جناح راست و مارکسیستها از جناح چپ حفظ کرده است. مردی است عمیقاً دیندار و کاتولیکی تمام عیار که، با این وصف، آزاد اندیش و مخالف کشیشان است. آلن شگفت‌انگیزترین جانور افسانه‌ای است.[50]

آلن خود خویشتن را به پاسداری از خلوص نیت و پاکدامنی حزب رادیکال فرانسه گمارده‌بود و، از این‌رو، بناچار دموکراتی خشك و مکتبی بود. مدافع حقوق رأی‌دهندگان و دشمن قدرت دیوانسالاران و عمیقاً به فساد و تبهگنی پاریس بدبین بود. شخصیت «فساد ناپذیر» ساده دلی بود که همهٔ صفاتی را که پاره‌تو به باد ناسزا و موسکا به ریشخند می‌گرفت، در خود جمع کرده بود. بنابراین، چرا باید او را ــولو به عنوان دنبالچهــ در ضمن بحث از آن دو، مورد بررسی قرار دهیم؟

حقیقت این است که آلن به آن سادگی و بی پیرایگی هم نبود. حافظه‌ای داشت که هیچ‌چیز از آن محو نمی‌شد و ستون یومیه‌ای که در روزنامه می‌نوشت و در آن به ابراز عقیده می‌پرداخت، هنوز حاوی خواندنی‌ترین و گزنده‌ترین مطالب دربارهٔ فرانسه در دههٔ بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول و پنج سال پس از آن است. آلن ده سال از موسکا کوچکتر بود و پیش از آنکه نوشتن ستون روزانه‌اش را آغاز کند، بسیاری چیزها در تاریخ معاصر دیده بود و شامه‌ای خطاناپذیر پیدا کرده بود و حس می‌کرد که چه‌چیز در صحنهٔ سیاست براستی اهمیت‌دارد. نخستین دورهٔ آموزش سیاسی را در مکتب قضیهٔ دریفوس طی‌کرده بود. سپس با توجه به درسهای آن مکتب، تصمیم گرفته بود وارد روزنامه‌نگاری شود و به تأسیس همان «دانشگاههای خلقی» برای روشن کردن افکار تنگدستان که آنچنان هدف تحقیر سورل بود، یاری دهد. پانزده سال بعد، جنگ جهانی اول آخرین درس را به او داد. در سنی که بیشتر همسالانش پشت میز سنگر گرفته بودند، به عنوان سرباز ساده

50) Albert Guérard, «The Enigma of Alain», *Fossils and Presences* (Stanford, Calif., 1957), p. 171.

داوطلب شرکت در جنگ شد و چهارسال در جبهه بسر برد. در نتیجهٔ این تجربه، از طرفی سخت و آبداده شد و، از طرف دیگر، انسانتر و رئوفتر. وقتی به زندگی غیر نظامی برگشت و نوشتن ستون روزانه‌اش را از سر گرفت، پیدا بود که نفرت از جنگ نیز به بیزاریهای گذشته‌اش افزون شده و، همزمان، دلسوزی و رقتی تازه و عمیقتر به حال بشر پیدا کرده است.[51]

بنابراین، آلن، به رغم ظواهر، آن دبیر ساده و بیمقدار و دنیاندیده‌ای نبود که غالباً بنظر می‌رسید. تنها یك جنبهٔ خشك و مکتبی داشت که از روسو به ارث برده بود و هرگز در درستی آن تردید روا نمی‌داشت و آن اعتقاد جزمی به حق رأی برای عموم مردم بود. ولی جنبهٔ دیگری هم داشت که به لحاظ آن شبیه پاره‌تو و موسکا بود و آن واقع‌بینی و کار آموختگی و پرهیز از احساسات آبکی بود. سر وکار ما اکنون با این جنبهٔ اوست.

آلن خوب می‌دانست که چرخ حکومت و سیاست در فرانسه براستی چگونه می‌گردد و دچار هیچ رؤیا و پنداری دربارهٔ دموکراسی نبود. مانند موسکا و پاره‌تو اعتقاد راسخ داشت که ارباب واقعی دستگاه دولت، گروهی از خواص و نخبگان یا یك الیگارشی است و با دقت نظری کم نظیر نشان می‌داد که چگونه اعضای آن گروه یا الیگارکها با «ادب و گشاده‌رویی» دشمنانشان را خلع سلاح می‌کنند. با عباراتی بسیار شبیه میکلس، توجه می‌داد که احزاب سیاسی چاره‌ای جز سر فرود آوردن در برابر نیازهای سازمانی خویش ندارند. حتی نظریهٔ مقدس حق رأی عمومی را موشکافی می‌کرد و یادآور می‌شد که بدون تردید «مردم» هم ممکن است اشتباه کنند. از سخنان اوست که: «یك جبار نیز ممکن است با رأی عموم مردم انتخاب شود و این هیچ تغییری در جبار بودن او نمی‌دهد.» در سراسر نظریات آلن نوعی نگرش منفی دیده می‌شود. می‌نویسد: «بسیاری از مردم می‌گویند چیزی که اهمیت دارد جلو رفتن است؛ اما من تصور می‌کنم آنچه مهم است عقب ننشستن است.»[52] معتقد بود که بالاترین کاری که ممکن است از دست شهروند ــ یا نمایندهٔ او در مجلس ــ برآید، مهار کردن مقامات دایمی دولت و نظارت بر اقدامات ایشان است. چکیدهٔ مرام سیاسی آلن، ایستادگی مداوم و بی‌امان و خستگی‌ناپذیر در برابر ستم و بیعدالتی بود.

آلن اهل ولایت نرماندی و مانند سورل از خانواده‌ای فرو دست بود و همان بی‌ریایی و سادگی دهقانی او را داشت. اما، بر خلاف سورل، گزینشگاه نخبگان فرانسه در

51) Ibid., p. 175.
52) Alain, *Eléments d'une doctrine radicale* (Parks, 1925), pp. 111, 124, 152, 180.

ادب و فلسفه ـ یعنی دانشسرای عالی ـ را گذرانده بود. تنها تفاوتش با «دانشسراییها»ی دیگری مانند دورکم و برگسون این بود که نه ظاهراً هرگز در پی کسب بالاترین افتخارات دانشگاهی رفته بود و نه به چنین مقامات دست یافته بود. همهٔ عمر دبیر دبیرستان بود و به این کار مباهات می‌کرد و به خود می‌بالید که همانگونه که همیشه با هر قدرت مستقر دیگری مخالفت ورزیده، در جبههٔ مخالف سوربن و مصادر قدرت دانشگاهی نیز ایستاده است. در سنین نزدیك به هشتاد، هنگامی که بر عمر گذشته مرور می‌کرد، دربارهٔ خودش چنین نوشت: «شورشگر فقط بظاهر آدم حسابی شد. من هنوز هم با همان حرکتی که اسب بدلگامی می‌کند و از قبول دهنه سر باز می‌زند، در فکر به جنبش درمی‌آیم.»[۵۳]

آلن در حد واسط بین سورل بود که سرسختانه از پذیرفتن فرهنگ بورژوا امتناع می‌کرد و معاصران فرانسوی و ایتالیایی خویش که وضع موجود را عمدتاً قبول کرده بودند و کرسیهای استادی را در اختیار داشتند و از امتیازات و افتخارات اجتماعی بهره‌مند می‌شدند. بنابراین، برخلاف سورل، دارای این صلاحیت بود که اصول سیاسیی را که پاره‌تو و موسکا بر پایهٔ قسمی مرام محافظه‌کار اشرافی بیان داشته بودند، وارد مکتب فکری دموکراسی کند. او نیز مانند سورل، برخی از اموری را که آن دو تجربه کرده بودند، دیده بود. ولی ذاتاً، هم با نگرش تحقیرآمیز سورل و پاره‌تو مخالف بود و هم با حلم و بردباری موسکا در برابر جهالت. نوعی خوش‌بینی سالم و فطری داشت که هم او را از شکاکیت مانع می‌شد و هم از اعتراضهای اجتماعی محکوم به شکست.

نوماکیاولیاییها، مانند خود ماکیاولی، صحنهٔ سیاست را از دیدگاه فرمانروایان می‌نگریستند. آلن بدون تردید و دو دلی در کنار مردم تحت حکومت ایستاده بود. اساس تفاوتشان دز همین بود.

53) Alain, «Avant-propos à des morceaux choisis», *La Nouvelle Revue Française: Hommage à Alain* (Paris, 1952), p. 305.

فصل هشتم

# ماکس وبر
# استعلا از پوزیتیویسم و ایده‌آلیسم

## سرآغاز: دورکم و بقایای پوزیتیویسم

بارها در این کتاب شاهد بازنگریهای آهسته‌ای بوده‌ایم که متفکران را بتدریج از اصولی که در جوانی مسلم می‌انگاشته‌اند دور کرده و به جایی سوق داده است که ماهیت تجربه‌ای را که نزد آدمی در جامعه حاصل می‌شود، به راههای جدید تعریف و تحدید کنند. درمایِنکه این جریان کاملا آشکار بود و در آثار فروید و موسکا، آرام و تلویحی. بارزترین نمونهٔ آن نزد امیل دورکم روی داد و او را که تحصلی‌مشرب‌ترین شخصیت این کتاب بود و افکارش بیش از همه از پوزیتیویسم رنگ پذیرفته بود، تدریجاً به نظرگاهی ایده‌آلیستی یا معنوی کشانید. حیرت‌آورترین نکته در مورد دورکم این است که نتایج مترتب برکارهایش نهایتاً از مقولهٔ امور «روحی» است، حال آنکه روشی که در تحقیق بکار می‌برد آشکارا پوزیتیویستی و حتی مکانیستی است. او خود هرگز در نیافت که تا کجا دراین راه پیش رفته است و اجل مهلتش نداد که موضعی را که آخر کار بدان رسیده بود، به نحو پیوسته و منسجم تشریح کند.

گفتیم که دورکم همدورهٔ برگسون در دانشسرای عالی بود و نقدی ناتمام بر سوسیالیسم نگاشت. سلسله درسهایی که دراین زمینه تقریر کرده بود پس از مرگش به شکل کتاب انتشار یافت؛ اما پیش از آنکه به مرحلهٔ آن درسها برسد، در دو مبارزه در زندگی پیروز شده بود: اولا قدر و منزلت علمی خویش را شناسانیده بود و ثانیاً جامعه‌شناسی را به عنوان رشته‌ای مستقل در تحصیلات دانشگاهی معرفی کرده بود. البته راهی دشوار و ناهموار پیموده بود تا به این مرحله برسد. در دانشسرا، برخلاف برگسون که از

دانشجویان ممتاز بود، کارنامهٔ متوسطی داشت و در آزمون آگره‌گاسیون در ۱۸۸۲، فقط یك نفر پایینتر از او امتحانات را گذرانید. شاید این نتیجهٔ نازل و ناچیز از این ناشی می‌شدکه درآن هنگام رشتهٔ جامعه‌شناسی هنوز رسماً تأسیس نشده بود و دورکم ناچار بود امتحاناتش را در فلسفه بگذراند، کما اینکه تا پنج سال بعد نیز ناگزیر در دبیرستان فلسفه درس می‌داد و از این راه امرار معاش می‌کرد.

دلایل دورکم برای جامعه‌شناس شدن، ماهیت اصولی راکه او عقلا مسلم می‌شمرد و نظام ارزشهایی را که بدانها پای‌بند بود، فوراً آشکار می‌کند. اولاً، بااینکه در دانشسرا دست‌کم برای یکی از استادانش در فلسفه احترام قائل بود، از بیخ و بن نسبت به کلیات عارف‌مآبانه وخصوصیت ادبی و تفننی فلسفه‌ای‌که در دورهٔ دانشجویی خوانده‌بود،احساس ناخرسندی می‌کرد و می‌خواست به جای‌آن، به‌گشودن زمینه‌ای عقلی همت‌گماردکه بیشتر با مسائل مشخص و واقعیات اجتماعی سر وکار داشته باشد و در این راه از اینکه خویشتن را وارث اگوست کنت بخواند و تحت‌تأثیر نظریات هربرت اسپنسر قرار گیرد، عار نداشت.

اما دیری نگذشت که این تأکید بر اصول پوزیتیویستی را با بررسی منظم عقاید متفکران ایده‌آلیست آلمان در ذهن خویش متوازن ساخت. در ۱۸۸۶، سفری برای زمینه‌یابی به‌آلمان کرد و ماحصل مطالعاتش را در دوگزارش جامع گنجانید که موجب آغاز شهرتش به عنوان یکی از متفکران اجتماعی شد.

دولت فرانسه به منظور قدردانی از زحماتش، تدریس یك دوره علوم اجتماعی را در دانشگاه بوردو به عهدهٔ او واگذارد و این در واقع نخستین بار بود که رشتهٔ جدید جامعه‌شناسی در فرانسه به رسمیت شناخته می‌شد. نه سال بعد در ۱۸۹۶، نخستین کرسی جامعه‌شناسی در بوردو به نیت او تأسیس شد و در ۱۹۰۲ سرانجام دانشگاه پاریس از وی برای تدریس دعوت‌کرد. دورکم در سراسر زندگی، همواره خادم صدیق و وفادار دولت فرانسه باقی ماند و دومین دلیلش برای روی‌آوردن به جامعه‌شناسی این بودکه می‌خواست «به قوام اخلاقی و معنوی جمهوری سوم، خدمت‌کند.» از میان متفکران معتبری‌که دراین‌کتاب با ایشان سر وکار داشته‌ایم، دورکم شاید تنها کسی است‌که هرگز درهواداری و دفاع از ارزشهای دموکراتیك و بشردوستانه تردید روا نداشت و همواره اموری راکه پاره‌تو خوار می‌داشت وکروچه و موسکا با شکاکیت تلقی می‌کردند، بر پای نگاه داشت. او معتقد بودکه علم، دموکراسی را تحکیم می‌کند و دموکراسی به علم قوام می‌بخشد و،

از این حیث، باید او را فرزند خلف عصر روشنگری محسوب داشت.[1]

پای‌بندی به‌چنین امور، دورکم را در وضع خاصی نسبت به‌معاصرانش قرار می‌داد. برگسون و فروید از لحاظ کلی و اصولی با وی همداستان بودند ولی خویشتن را ازمسائل آنی جامعه دور نگاه می‌داشتند. فروید فقط در مطالعاتی که جنبهٔ مردم‌شناسی داشت به آثار دورکم اشاره می‌کرد.[2] سورل، چنانکه دیدیم، نظری آمیخته به احترام و استهزا نسبت به وی داشت ولی نوشتهٔ او را دربارهٔ خودکشی پسند کرده بود و خودش را «باهوشترین» جامعه‌شناس در نظام آموزشی فرانسه معرفی می‌کرد.[3] با وجود دونگرش کاملا متضاد نسبت به نهادهای سیاسی فرانسه، دورکم و سورل وجوه اشتراك مهم با یکدیگر داشتند: هر دو طرز فکر علمی داشتند و متوجه جنبه‌های عملی اکتشافات علمی بودند. در آثار متأخر دورکم، نظریه‌ای درباب چگونگی حصول معرفت یا شناخت‌شناسی مندرج است که چون از ملاحظات عملی سرچشمه می‌گیرد، تقریباً همانند نظریهٔ سورل است.[4] دورکم در سراسر دورهٔ اخیر عمر پیوسته درفرانسه بلندآوازه‌تر می‌شد و بیش ازهر متفکرآلمانی یا ایتالیایی توانست علوم اجتماعی را در میهنش تقریباً یکسره به مجرایی که خود تدارك دیده بود هدایت کند.

ولی همین توجه شدید به آیندهٔ علوم اجتماعی در فرانسه، رفته‌رفته او را از داد و ستد فکری با عالم اندیشه درآلمان و ایتالیا به دور داشت. نه کروچه به او توجهی می‌کرد نه وبر و نه او خود به مشکلات درك انسان در عالم تاریخ که سخت مورد علاقهٔ آن دو بود، عنایتی نشان می‌داد. بنابراین، از جهت مقصودی که در این مطالعه در پیش گرفته‌ایم، دورکم شخصیتی در حاشیهٔ بحث بشمار می‌رود.

یکی از محسنات شیوهٔ برخورد دورکم با مطالعات اجتماعی که از همه مهمتر و بارزتر است، خودداری او از ورود به هرگونه بحث مابعدالطبیعی است. او نیز مانند

1) Harry Alpert, *Emil Durkheim and His Sociology* (New York), pp. 15, 17-21, 23-33, 38-42, 61. Parsons, op. cit., p. 301.
2) Freud, *Totem und Tabu (Totem and Taboo)*, pp. 113, 116, 120, 124.
3) Sorel, «Avenir socialiste des syndicats» (1898), *Materiaux*, pp. 83, 124-8.
4) E. Durkheim, *Les Formes élementaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).
ترجمهٔ انگلیسی:
*The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, new edition (Glencoe, Ill., 1947), pp. 18-19.

کروچه پیرو عقل بود و از این جهت به هیچ رو احساس پشیمانی نمی‌کرد؛ ولی برخلاف کروچه، هیچ‌گونه گرایش هگلی یا نوایده‌آلیستی نداشت. به نوشتهٔ خودش:

[ازآنجاکه جامعه‌شناسی] از تعالیم بزرگ فلسفی سرچشمه‌گرفته، هنوز عادت تکیه بر نظامهای فلسفی را که با آنها گره خورده از دست نداده است و متناوباً یا پوزیتیویستی بوده یا تکاملی یا ایده‌آلیستی، در صورتی‌که می‌بایست به همین اکتفا کندکه خودش باشد. ...

جامعه‌شناسی نیازمند این نیست‌که از میان فرضیه‌های بزرگ حکمای مابعدالطبیعی یکی را برگزیند و احتیاج ندارد یا قائل به اختیار شود یا قائل به جبر. تنها چیزی که بدان نیاز دارد این است که اصل علیت را بر پدیدارهای اجتماعی تطبیق دهد. ولی حتی این اصل هم باید به‌عنوان یکی از پیش‌فرضهای تجربی و محصول استقراء بیان شود نه به عنوان یکی از ضروریات عقلی.[۵]

اگر حتماً به عنوانی کوتاه نیازمند باشیم، موضع بدوی دورکم را ممکن است نوعی پوزیتیویسم معتدل و ظریف و مشکل‌پسند بخوانیم.

دومین نکته درمورد دورکم این است‌که اوموفق شد به نحوی‌که در دیگرکشورها سابقه نداشت، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی را به شیوه‌ای مخصوص فرانسویان با هم جمع‌کند. دورکم در هر دو رشته شاگردانی داشت وآخرین نوشتهٔ عمده‌اش را می‌توان اثری در هر یك ازآن دو زمینه بشمارآورد. چیزی‌که ایجاد این رابطه را امکان‌پذیر می‌ساخت، خصلت تجربی تحقیقات وی بود. بر خلاف کنت و اسپنسر و بعدها پاره‌تو که همگی هدفشان گنجانیدن سراسر جامعه‌شناسی در یك اثر بزرگ بود، دورکم به مسائل جداگانه و قابل رسیدگی توجه می‌کرد. از میان چهارکتاب عمده‌ای که شهرتش امروز درگرو آنهاست، تنها یکی ــقواعد روش جامعه‌شناسیــ محتوای برنامه‌ای دارد و تازه‌آن هم درمقایسه با شرح‌طولانی پاره‌تو دربارهٔ اصول، مجلدی لاغر و جمع وجور است. سه‌کتاب دیگر ــاولی راجع به تقسیم‌کار، دومی دربارهٔ خودکشی و سومی درخصوص ادیان اولیهــ همه کیفیت

---

5) E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895).

ترجمهٔ انگلیسی:

*The Rules of Sociological Method,* trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Chicago, 1938), p. 141.

درعبارات نقل شده از ترجمهٔ انگلیسی اندکی تغییر داده شد.

تجربی دارند و فقط برای پروازهای نسبتاً محدود در عالم نظر ممکن است سکوی پرش محسوب شوند.

پیروی از روش تجربی، سومین حسن شیوهٔ برخورد دورکم است. حسن دیگر کارش توجه به عنصر اخلاقی یا معنوی در جامعه است که اورا به آشکارترین وجه در سلك وارثان عصر روشنگری قرار می‌دهد. دورکم از اول ــ حتی هنگامی که به مسائل بظاهر فنی و محدودی مانند خودکشی و تقسیم کار مشغول بود ــ در حقیقت همواره در ارزشهای محوری زندگی در جامعه دقیق می‌شد و در ضمن همین مطالعات بود که مثلا مفهوم anomie [یا بی‌رسمی] را تعریف کرد. غرض از «بی‌رسمی»، حالتی از عدم تعادل اجتماعی است که در آن، سلسله‌مراتب ارزشها متلاشی می‌شود و «هیچ نظم و قاعده‌ای وجود ندارد».[6] «بی‌رسمی» دورکم نیز مانند مفهوم «نخبگان» در پاره‌تو و «کاریسما» یا «فره» در ماکس وبر، اکنون از مصطلحات پابرجا در مباحث اجتماعی است و همین که بریکی از جنبه‌های ناملموس و روحی جامعه دلالت می‌کند خود حکایت از آن دارد که دورکم حتی در آثار اولیهٔ خویش نیز به هیچ‌وجه از نظرگاهی صرفاً مکانیکی به جامعه نمی‌نگریسته است.

ولی مسأله درست همین جاست. دورکم از اول به کیفیت ذهنی ممیزات جامعه پی برده بود و می‌دانست که حس عضویت در یك واحد اجتماعی، حائز بالاترین اهمیت است اما ابداً نمی‌توانست الفاظ مناسبی برای بیان آنچه درك می‌کرد پیدا کند. در نخستین کتابش برای اینکه به تحقیقاتش لحن علمی بدهد، عمداً به واژگانی مکانیستی متوسل شد و این کار رفته‌رفته به صورت عادت درآمد. مثلا وقتی می‌خواست از عوامل اجتماعی صحبت کند، بدون در نظر گرفتن تناسب موضوع، می‌گفت «این چیزها» و شبهه‌ای به ذهن خوانندگان القا می‌کرد که جنبهٔ خارجی و ملموسی نیز در این عوامل وجود دارد. البته در عین‌حال پاره‌ای اصطلاحات غیرمکانیکی مانند «خودآگاهی جمعی» و «تصورات جمعی» را نیز امتحان می‌کرد اما سرانجام هیچ یك از آنها را برای توصیف حسی که دربارهٔ جنبهٔ نمادی و اخلاقی همبستگی اجتماعی پیدا کرده بود، وافی به مقصود ندید و، مانند فروید و پاره‌تو، تا آخر عمر همچنان اسیر واژگانی که از علم مکانیك وام گرفته بود و به طور بسیار طبیعی بکار می‌برد، باقی ماند.

6) E. Durkheim, *Le Suicide: étude de sociologie* (Paris, 1897).

ترجمهٔ انگلیسی:

*Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (Glencoe, Ill., 1951), pp. 252-3.

دورکم نخستین‌بار در سال تحصیلی ۱۸۹۴-۱۸۹۵ درسی دربارهٔ ادیان در برنامهٔ تدریس خودگذاشت. مطالعهٔ این موضوع جدید افق تازه‌ای به روی او گشود. خودش در این‌باره نوشته است: «این درس به نقطهٔ عطفی در سیر تحولی اندیشهٔ من مبدل شد به نحوی که می‌بایست کلیهٔ تحقیقات سابقم را برای اینکه با این نظریات جدید هماهنگ شود، دوباره از سر بگیرم.»[۷]

چنانکه پیشتر در مورد برگسون و سورل و پاره‌تو دیدیم و بزودی درمورد وبر ملاحظه خواهیم کرد، مواجهه با پدیدارهای دینی غالباً در نشو و نمای تفکر اجتماعی در قرن بیستم، اهمیت قاطع داشته است. این امر درمورد دورکم سرآغاز سیری آهسته در جهت درك عمیقتر موضوع علم او قرارگرفت ولی این سیر هنگامی به‌کمال رسید که دیگر مجالی برای وی به منظور تجدیدنظر همه جانبه در پژوهشهای گذشته‌اش آنگونه که قصد کرده بود، باقی نبود. کتاب صور ابتدایی حیات دینی به منزلهٔ نقطهٔ اوج دورهٔ اخیرزندگی دورکم بود و وقتی انتشار یافت که با جنگ [جهانی اول] بیش از دو سال فاصله نبود. جنگ چنان او را گرفتار فعالیتهای پرآشوب و رنج و مصیبت کرد که عاقبت به قیمت جانش تمام شد.

دورکم پسر خاخامی یهودی بود ولی به دین یهود ایمان نداشت. روش وی در تحقیق در مسألهٔ دین بی‌شباهت به شیوهٔ برخورد ویلیام جیمز نبود که او نیز پدرش کشیش بود. دورکم و جیمز هر دو در اتخاذ این روش نوآوری‌کرده بودند. حتی تا پایان سدهٔ نوزدهم، هنوز بحثهای فضلا دربارهٔ دین معمولا منعکس‌کنندهٔ کفر یا ایمانشان بود. آنانکه شخصاً دیندار بودند با احترامی آمیخته به محبت در خصوص پدیدار دین قلمفرسایی می‌کردند. آزاد اندیشان بـا حربهٔ تاریخ ادیان و دین از نظر قوم‌شناسی به جنگ دیانت می‌رفتند. دورکم ازاول بنا را براین‌گذاشت که هیچ‌یك از این دو کار را نکند و، برخلاف پاره‌تو، وضعی اختیارکردکه مسألهٔ کفر و ایمان شخصی به هیچ‌وجه در مسأله دخیل نباشد و بی‌ایمانی خویش را کاملا خارج ازبحث نگاه داشت. استدلالش این بودکه اهمیت‌ندارد کدام‌آیین «حق» وکدام «باطل» است و بسته به اینکه از چه لحاظ در مسأله نظرکنیم، هر دینی درعین‌حال هم حق است و هم باطل و با اینکه «معتقدات و اعمال مربوط به‌آن بدون شك... بسیار سرگردان‌کننده است، حتی وحشیانه‌ترین و باورنکردنی‌ترین مناسك وشگفت-

7) Alpert, op. cit., p. 67.

انگیزترین افسانه‌ها نیز» ناظر بر «نیازهای اجتماعی» ژرف و ریشه‌دار است.

بنابراین، در واقع دین باطل وجود ندارد. هر دینی در نوع خودش حق است. ... دلایل مؤمنان برای اثبات حقانیت دینشان ممکن است غلط باشد و غالباً هم هست؛ ولی دلایل صحیح نیز وجود دارد و تکلیف علم کشف آنهاست.[8]

دورکم به این نتیجه رسیدکه این دلایل «صحیح» را باید در اعمال مذهبی یا، به قول فرانسویان، در عبادات و شعایر جستجو کرد، نه آنگونه‌که مؤمنان و کافران هر دو می‌پنداشتند، در جزمیات و اصول اعتقادی دینی. همانطورکه ویلیام جیمز قبلاً کشف کرده بود، واقعیت وجدانیات دینی در اعمال دینی نهفته است و این واقعیت، واقعیتی اجتماعی است. دورکم معتقد بودکه وقتی شخص به دین عمل می‌کند، حس همبستگی و اتکاء به گروه و، خلاصه، حس بودن در جامعه در وی پدید می‌آید. از این ملاحظات او چنین نتیجه گرفت که جامعه منشاء دینی دارد: دین جامعه را ایجاد می‌کند و اگر از نظرعلوم تحصلی بنگریم، وظیفهٔ راستینش جز این نیست.[9]

به همین وجه، دورکم عملا به این عقیده رسیدکه جامعه «فقط در ذهن افراد جامعه وجود دارد. ... و بدین ترتیب، برای فرار از شر مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم، آنقدر عقب رفت‌که به ورطهٔ مذهب معنوی یا ایده‌آلیسم در غلتید.» نتیجه‌ای‌که اوگرفت این بود که اگر عاقبت معلوم شده دین یکی از پدیدارهای اجتماعی است، از طرف دیگر به اثبات رسیده‌که جامعه نیز یکی از پدیدارهای دینی است.[10] برای کسی‌که در آغاز سعی داشت جامعه را درچارچوب «چیزها» تعریف کند، چنین استنتاجی بی‌شباهت به بازی روزگار نبود.

با آغاز جنگ، دورکم به یك سلسله فعالیتهای اجتماعی تب‌آلودکشانیده شد وچون هم یهودی بود هم اهل آلزاس، بیش از حد عادی به میهنش فرانسه عشق می‌ورزید و احساس نمی‌کرد بین مسؤولیتهایی‌که به مناسبت مقام علمی بر دوش دارد و تکالیفی‌که به تشخیص خودش به عنوان شهروندکشوری درحال جنگ می‌بایست عهده‌دار باشد، مباینتی وجود دارد. نوشته‌هایش در زمان جنگ بیشتر جدلنامه‌هایی تبلیغاتی علیه آلمان بودکه هم خصمی در عالم اندیشه و هم دشمن ملی معرفی می‌شد. افزون بر اینها همه، دورکم در

8) Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 2-3.
9) Ibid., pp. 416-19.
10) Parsons, op. cit., pp. 427, 442, 445.

کمیسیونهای گوناگون دانشگاهی نیز که هدفشان پشتیبانی از مساعی جنگی دولت بود، به طور خستگی‌ناپذیر فعالیت داشت.

رفته رفته اینهمه کار و تقلا نیروی او را به تحلیل برد و خبر مرگ پسرش که یکی از درخشانترین شاگردانش نیز بود، ضربهٔ نهایی را به وی واردآوردکه از اثر آن هرگز کمر راست نکرد. در پاییز ۱۹۱۷، دورکم درحالی‌که هنوز سنش به شصت سال نمی‌رسید و چشم‌انداز نوینی که از عالم اجتماعی به جهان عرضه‌کرده بود هنوز صورت اجمال داشت، دیده از دنیا فرو بست.[11]

میراثی که از دورکم به جای ماند سرمشقی بودکه او با شخصیت خویش داده بود و یك رشته قواعد و دستورهای ناظر بر روش علمی که در سالیان بعد، از جهت رشد و تکامل علوم اجتماعی معاصر، ارزش بنیادی پیدا کرد. اما تعالیم او ازنظرفلسفی هیچ رهنمود روشنی به بار نیاورد و تناقض محوری همچنان تا پایان باقی بود. از سویی، واژگان پوزیتیویستی او بود وکوششهایش برای دست یافتن به منظومه‌ای از «قواعد لازم‌الرعایه» که منتقدان از آن به آخرین بقایای مابعدالطبیعهٔ کنت تعبیرکرده‌اند[12]، و همچنین طلب تعلیلهای ساده و یك جانبه. از سوی دیگر، توصیفات یکجا و دربست حقایق اجتماعی بود در قالب تعابیر روحی که منجر به اصیل قرار دادن معنویات و تساهل و تعدد عقاید می‌شد. دورکم هرگز موفق نشد این دو جنبهٔ نظریات خویش را به طور قطعی با هم تألیف کند.

آخرین چیزی که باید به آن توجه کرد، خصوصیت غیر تاریخی اندیشهٔ دورکم است. او قضایا را بدون ملحوظ داشتن حرکت و پویایی صورت‌بندی می‌کرد به نحوی که در آنها بیشتر ساخت مورد نظر بود تا تحرك و دگرگونی. پیوندی که او میان جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی برقرار ساخت، جنبهٔ شبه پوزیتیویستی داشت. در همان هنگام، نوایده‌آلیستهای آلمان درکار پیوستن علوم اجتماعی به علم تاریخ بودند. این دو نظام پیوندی هنوز به هم نرسیده بودند. توفیق بزرگ ماکس وبر رسانیدن آن دو به یکدیگر بود. کاری که او در پیش گرفت ــ و خود از جهت خلق و خوی و تخصص، بیش از همهٔ معاصرانش برای انجام آن صلاحیت داشت ــ تلفیق شعور تاریخی و فلسفی نژاد ژرمن با دقت پوزیتیویستی محققان انگلیسی-فرانسوی بود.

---

11) Alpert, op. cit., pp. 72-7.
12) Roger Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim: étude critique* (Paris, 1926), pp. 164-6.

# I- منشاء فکری و آثار نخستین

معمولا افتخار تأسیس علم جامعه‌شناسی را به صورتی که امروزه به ما شناخته است، از آن دورکم و وبر می‌دانند. گاهی بعضی توانسته‌اند نشان دهند که از لحاظ مفاهیم اصلی، بین آن دو توافق نظر وسیع وجـود داشته است. اما کوشش برای برقرارکردن چنین سازشها بیشتر جنبهٔ هنرنمایی دارد و فقط از جهت نشان دادن اینکه تفکر اجتماعی در اوایل قرن بیستم به رغم ناهمانندیهای شخصی و فکری فوق‌العادهٔ متفکران با یکدیگر، به هرحال در راستای واحد پیش می‌رفته در خور توجه است.[13] اگر تاریخ سیر اندیشه‌ها را معیار قرار دهیم، خواهیم دیدکه اختلافات بین دورکم و وبر همچنان حل‌نشده باقی است.

کسی کـه بگوید دورکم فرانسوی بود و وبر آلمانی، یـا دورکم یهودی بود و وبر فرزند طبقهٔ متوسط بالای پروس، یا هردو بیش‌از حد عادی میهن‌پرست بودند، تازه‌شروع به ذکر اجمالی مهمترین اختلافاتشان کرده است. بدیهی است همچنین باید افزودکه دورکم از سنت پوزیتیویستی تغذیه شده بود، حـال آنکه وبر در مکتب ایـده‌آلیسم آلمان پرورش یافته بود و این منشاء ایده‌آلیستی خود نمودارگونه‌ای جو فکری بودکه جامعه‌شناسی‌آلمان را از جـامعه‌شناسی فرانسه ـ یعنی سوابق دورکم را از وبر ـ متمایز می‌کرد. پیش از ایـن هم بارها یـادآور شده‌ایم‌که طرز فکر مسلط در فرانسه، عقلی و علمی و ضدکشیشی بود و اعتماد سنجیده به جامعهٔ امروزی و اطمینان به دستاوردهای بشر بر آن غلبه داشت. بعکس، درآلمان، هنوز از اوایل سدهٔ نوزدهم قسمی اعتقاد دینی غیر جزمی وتوجه به امور روحانی و بی اعتمادی نسبت بـه دنیای مـادی وجود داشت. متفکران اجتماعی آلمـان نوعاً از خانواده‌های محافظه‌کار و متدین برخاسته بودند و بسیاری از ایشان پدرانشان‌کشیش بودند. بـا چنین سوابق و در چنین محیطی، طبیعتاً احساسات در مقابل عقل قرار می‌گرفت و حس تعلق به جماعت دربرابر دگرگونیهای ناشی‌از پیشرفت تکنولوژی قدعلم می‌کرد واعتراض تصریحی یا تلویحی به سرمایه‌داری و نظم عقلانی در جامعه، عادی می‌نمود.[14]

در راستای همین اختلافات مشاهده می‌کنیم‌که دورکم نـاآرام و شوریده دل نبود و

---

13) Parsons, op. cit., pp. 13-14.

14) Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* (Paris, 1936).

ترجمهٔ انگلیسی (براساس چاپ ۱۹۵۰):

*German Sociology*, trans. Mary and Thomas Bottomore (Glencoe, Ill., 1957), pp. 114-15.

شاید مهمترین ضعفی که از لحاظ فکری داشت، گرایش به جزمیت بود. وبر با وجود تندی و تشددی که در جدل بروز می‌داد، بعکس باطناً دو دل و دستخوش تردید و با خود در کشاکش و گرفتار غوغاهای عمیق درونی بود و به همین سبب در این کتاب شخصیت کلیدی و اصلی ماست. هیچ متفکری مانند او اینهمه جریانات فکری مختلف را در خود جمع نکرده است. برای اینکه به وسعت و تنوع دستاوردها و ماهیت مبهم و قابل بحث کامیابیهای او پی ببریم، کافی است به فهرست اجمالی اینگونه جریانهای متعارض نگاهی بیفکنیم: ایده‌آلیسم و روش علمی، اقتصاد و دین، مارکسیسم و ناسیونالیسم، تعهد سیاسی و پا فشاری بر «عینیت» در علوم اجتماعی. ماکس وبر از طرفی شخصاً به دموکراسی ایمان داشت و، از طرف دیگر، به انتقاد اساسی از دموکراسی که پاره‌تو و موسکا بانیان آن بودند دامن می‌زد. از سویی شك داشت که اصول فکری عصر روشنگری در شرایطی که در قرن بیستم پدید آمده بود قابل دوام باشد و، از سوی دیگر، بنا به خوی و مشربی که داشت واکنشهای «روشن‌بینانه» در برابر رویدادها نشان می‌داد. این کشش و وازنشها و تضادهای درونی حتی در اصطلاحاتی که وضع کرده و برای علوم اجتماعی به یادگار گذاشته، منعکس است.

معمولا مفهوم «بی‌رسمی» نام دورکم را تداعی می‌کند. به همین وجه، مفاهیم بهم پیوستهٔ «دیوانسالاری»[15] و «فره»[16] نیز نام وبر را به یاد می‌آورند. این دو مفهوم ازطرفی متضاد و از طرف دیگر خنثی‌کنندهٔ یکدیگرند و وبر نیز به نوبهٔ خویش نسبت به آنها، هم نگرش منفی دارد هم مثبت. او از سویی معتقد بودکه جهان معاصر غرب بنا به ژرفترین گرایشی که در آن نهفته، به جانب استقرار دیوانسالاری در تمامی مراحل فعالیتهای اجتماعی پیش می‌رود و این امر جلوهٔ ملموس جریان عمومی‌تر حاکم کردن نظم عقلی و منطقی بر

15) bureaucracy

۱۶) charisma. اصطلاح «کاریسما» اصلا یونانی و لفظاً به‌معنای «موهبت» یا «عطیه» است. درصدر مسیحیت به مفهوم موهبتی الاهی و نشان لطف ایزدی بود که هرکس ازآن برخوردار می‌شد می‌توانست خرق عادت کند و مثلا بیماران را شفا دهد یا آینده را پیشگویی کند. این مفهوم بعدها وسعت یافت و شامل هر نیروی فوق‌طبیعی شد که شخص یا مقام خاصی را از دیگرکسان یا مقامها امتیاز می‌بخشید و بویژه خلق را مجذوب می‌کرد و به دنبال می‌کشید. در زبان فارسی، به این اعتبارکه ایرانیان قدیم پادشاهان و پیامبران خود را صاحب «فرهٔ ایزدی» می‌دانستند و فرهٔ ایزدی را نشان لطف خداوندی و عطیهٔ هرمزد به برگزیدگان خویش می‌شمردند، بعضی مترجمان ما از این اسم و صفت‌آن (کاریسماتیك) به ترتیب به «فره» و «فرمند» تعبیر کرده‌اند. («کرامت» و «کراماتی» نیز اصطلاح شده است). البته امروز در زبانهای اروپایی، «کاریسما» مصادیق بیشتر پیدا کرده وگاهی حتی کارش به ابتذال کشیده است (چنانکه مثلا عوام فلان هنرپیشه یا خوانندهٔ بسیار جذاب و دلپسند را نیز صاحب «کاریسما» معرفی می‌کنند). ولی مقصود وبر با توضیحاتی که می‌دهد کاملاً روشن است و دست‌کم در این مورد، اصطلاح «فره» گرچه کاملا خرسندکننده نیست، پرنامناسب به نظر نمی‌رسد تا شاید بعدها معادل بهتری پیدا شود.ـــم.

کلیهٔ امور است که تمدن غرب را از هر تمدن شناخته شدهٔ دیگری متمایز می‌کند. وبر شخصاً پیرو مکتب عقلی و وارث «اخلاق پروتستان» بود و، به این جهت، با بخشی از وجودش این گرایش را می‌ستود. در عین حال، کاملا به این نکته نیز آگاه بود که بزرگترین خطر برای آزادی فردی و فکری ــ که عمیقاً آن را عزیز می‌داشت ــ همان دیوانسالاری است.

حدس او این بود که شاید در چنین وضعی، رهبری «فره‌مند» حلال مشکل باشد. وبر با بخشی از وجودش همیشه به مفهوم «رئیس» و «سرکرده» نظر مثبت داشت و شك نیست که اگر تصمیم گرفته بود استعدادش را در این جهت بکار بیندازد، می‌توانست رهبری بیمانند شود. ولی ضمناً به خطرهایی که ممکن بود از این رهگذر متوجه آزادی شود نیز توجه داشت. حتی در تعریفی که از این واژهٔ نو می‌دهد، به کنایه جنبه‌های بدوی و وحشی و خطرناك موضوع را متذکر می‌گردد:

مراد از «فره»، صفتی فوق‌العاده در شخص است، اعم از اینکه این صفت واقعاً موجود باشد یا وجودش ادعا شود یا فرض بر وجود آن باشد. بنابراین، مقصود از «سیادت فره‌مند»[۱۷] گونه‌ای فرمانروایی بر آدمیان است... که فرمانبرداران به سبب اعتقادشان به [وجود] صفت فوق‌العادهٔ مذکور در شخص خاصی، به آن گردن نهند. جادوگران و غیبگویان وسرکردگان گروههای نخجیرگر و تاراجگر وسرداران و... حکمرانان «قیصرمآب[۱۸]»... همگی ازاین‌قسمند. ... پس مشروعیت فرمانروایی فره‌مند منوط به اعتقاد به قوای جادویی والهامات وقهرمان پرستی است... حکومت فره‌مند بر حسب قواعد عام، اعم از سنتی یا عقلی، اداره نمی‌شود... و به‌این معنا... «غیرعقلانی» است. [حکومت] «انقلابی» است به معنای اینکه مقید و محصور به نظم موجود نیست.[۱۹]

وبر بعضاً به‌این سبب که خودشخصیتی بسیار «فره‌منده» داشت و تا اعماق روحش از

---

۱۷) charismatic authority. واژهٔ authority برگردان انگلیسی اصطلاح آلمانی Herrschaft است که ترجمهٔ صحیح آن به فارسی، فرمانروایی یا سیادت است.ــم.

18) Caesarist rulers

19) Max Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung» (1915), *Gesammelte Aufsätze zur Religionsociologie*, I (Tübingen, 1922), pp. 237-75.

ترجمهٔ انگلیسی:

«The Social Psychology of the World Religions» in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York, 1946), pp. 295-6.

نیروهای «اهریمنی» تکان می‌خورد، به آن صفت بی اعتماد بود و می کوشید آن را از خویشتن دور کند. به خطری که از این رهگذر از درون تهدیدش می کرد آگاهی داشت و متوجه بود که چه پیامدهای ویرانگر و نابودکننده‌ای ممکن است بر آن مترتب باشد و، به این جهت، از ایفای نقش مراد و رهبر فکری سر باز می‌زد. همهٔ جنبه‌های مبهم و متعارض قرن حاضر، در یك لحظهٔ استیصال در اندیشهٔ وبر با هم جمع و ترکیب شدند. همسرش پس از مرگ او نوشت که وبر عهد کرده بود بی‌آنکه خم به ابرو بیاورد، بار «جنبه‌های متنازع و متخاصم هستی» را بردوش بکشد و بدون امیدهای پوچ و پندارهای تسکین‌بخش ــولی در عین‌حال به پیروی از آمال و آرمانهای شخصیــ به زندگی ادامه دهد. روزی از او پرسیدند دانش ومعلوماتش چه معنایی نزد خودش دارد. وبر در کمال سادگی پاسخ داد: «می‌خواهم ببینم تا چه حد می‌توانم تحمل کنم.»[۲۰]

وبر در رویارویی با مشکلات فکری خویش، از این مزیت مشکوك برخوردار بود که تضادهای جهانی که در آن زندگی می کرد، از پیش در سوابق خانوادگی و شخصیتش مخمر بود. نیاکان مادریش از لیبرالهای ایالت راین بودند که اشتغال به مسائل روحی و فکری در ایشان ملکه شده بود. اجداد پدریش بازرگانانی منظم و منضبط و سخت‌کوش بودند که درشغل خویش بزرگ و ریش سفید محسوب می‌شدند و وبر وقتی شروع به تحلیل «روح سرمایه‌داری» کرد، شخصیت آنان را در نظر داشت. پدرش وکیل دادگستری و عضو حزب لیبرال ملی و در ایام کودکی ماکس، در رایشستاگ [یا مجلس نمایندگان پارلمان فدرال آلمان] نماینده بود و از «واقع بینانی» بشمار می‌رفت که وقتی بیسمارك به قدرت رسید، پیرو او شدند. اختلاف روحی پدر ومادر پیوسته‌وسیعتر می‌شد. مادر وبر زنی بودمتدین و پای‌بند به اصول و عواطف عالی و یاور مستمندان و گشاده دست درکمك به برنامه‌های عام‌المنفعه. پدرش مردی بود زیرك و زرنگ و نیك‌محضر ولی متمایل به خودکامگی ومقید به آداب و رسوم قراردادی و علاقه‌مند به چیزهای سطحی و بی بند و بار در عادات شخصی. هر چه اهمیت و معنای این عدم تفاهم میان پدر و مادر به پسر روشنتر می‌شد، او بیشتر آزار می‌دید.

سرانجام وبر جانب مادر را گرفت ولی درسراسر عمر بقایای تأثیر پدر همچنان در

20) Marianne Weber, op. cit., p. 731.

او بود و حتی هنگامی که مرد پخته‌ای شده بود و از یاد آبجوخوریها و دوئلهای ایام دانشجویی شرمگین می‌شد، باز هر گاه فکر می‌کرد پای شرافت در میان است، مخالفان را به دوئل فرا می‌خواند و مانند مردم عادی بسیار از اینکه افسر ذخیرهٔ ارتش پروس است، به خود می‌بالید. وبر هرگز درسیاست راه پدر را در پیش نگرفت: اوایل از او راستگراتر و محافظه‌کارتر و ناسیونالیست‌تر بود اواخر به چپ گرایید و به طرز بسیار عجیبی دموکرات شد. اما آنچه از پدر به او رسیده بود گاه و بیگاه ــ فی‌المثل در لحن آمرانه و حتی خشن و بیرحمانهٔ گفته‌هایش در زمینهٔ سیاست یا پافشاری سازش‌ناپذیر و عمرانه‌اش بر عظمت ملی آلمان ــ سر از روزن بر می‌آورد.

وبر تا دم مرگ هنوز مطمئن نبود که هدف راستینش در زندگی چیست. در جوانی مجذوب سیاست شده بود وحتی تا اوایل دوره‌ای که رسماً به علم وتحقیق پرداخت، همچنان علاقه به سیاست را درکنار اشتغالات حرفه‌ای حفظ کرد و فقط هنگامی که در اثر بیماری روانی علیل شد، فکر ورود به فعالیتهای اجتماعی و سیاسی راکنار گذاشت و همت خویش را یکسره مصروف کار علمی کرد. اما با شروع جنگ، مانند بسیاری دیگر، به جبهه‌گیری سیاسی کشانیده شد و در ۱۹۱۹ برای مدتی‌کوتاه حتی بنظر می‌رسیدکه ممکن است نقش بزرگی در جمهوری نوبنیاد آلمان به عهده بگیرد. این پیش‌بینی به جایی نرسید، ولی امید به‌آن همچنان ادامه داشت. وبر هرگز خودرا، به معنای متداول، «محقق و دانشمند حقیقی» نمی‌دانست[۲۱] وشاید به همین سبب ــ یعنی به‌علت هراس از این سرسپردگی دوگانه ــ آنچنان بر تفکیك رسالت علمی از رسالت سیاسی پافشاری می‌کرد.[۲۲]

امروز همه وبر را جامعه‌شناس می‌دانند. اما جامعه‌شناسی آخرین رشته از رشته‌هایی بودکه او یکی پس از دیگری به طور تخصصی در پیش گرفت. وبر زندگی علمی را با مطالعهٔ حقوق آغاز کرد و در ۱۸۹۲ درهمین رشته دربیست وهشت سالگی برای نخستین‌بار

---

21) Ibid., pp. 192, 723.

۲۲) رجوع‌کنید به متن دو خطابهٔ زیرکه وبر در ۱۹۱۸ در برابر دانشجویان در مونیخ ایراد کرده است:
M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (Tübingen, 1951), pp. 566-97. «Politik als Beruf», *Gesammelte Politische Schriften* (Munich, 1921), pp. 396-450.

ترجمهٔ انگلیسی:
«Science as a Vocation» and «Politics as a Vocation», *From Max Weber*, pp. 129-56, 77-128.

به تدریس پرداخت. تحقیقاتش در حقوق عمدتاً در راستای تاریخ اقتصادی و اجتماعی سیر می‌کرد و، به این جهت، در ۱۸۹۴ به استادی کرسی اقتصاد در دانشگاه فرایبورگ منصوب گشت و باز در همین رشته بود که سه سال بعد برای تدریس به دانشگاه هایدلبرگ دعوت شد. فقط در اواخر عمر، هنگامی که نخست در دانشگاه وین با سمت استاد میهمان تدریس می‌کرد و سپس کرسی استادی دانشگاه مونیخ را پذیرفت، شروع به درس گفتن در جامعه‌شناسی کرد.

به همین‌وجه، در سلوك عقلی و فکری نیز وبر از حقوق آغاز کرد و از راه تاریخ اقتصاد به بحث در روش علوم اجتماعی رسید و پس از یك سلسله تحقیقات مقدماتی در جامعه‌شناسی دین، سرانجام به پژوهش منظم در جامعه‌شناسی روی آورد. از یك نظر، این تغییرات پیاپی ممکن است دلیل بر تضادهای فکری وبر گرفته شود؛ اما در عین‌حال ــو از جنبهٔ عمیقترــ حاکی از تلاشهای قهرمانی وی برای ترکیب و تألیف اشتغالات فکری مختلف اوست. اگر دقیقتر بنگریم، پی می‌بریم که همواره یك مسألهٔ اساسی حاکم بر همهٔ این دل‌مشغولیهاست و آن مسألهٔ عقلانیت در جامعهٔ غربی است.[۲۳]

وبر در طلب این ترکیب و تألیف، بعضی از اصول مسلم سنتی را که از آن برخاسته بود حفظ کرد و با اینکه سرانجام استادان و پیشگامان خویش را مورد دقیقترین کاوشها و نقادیها قرار داد، همچنان در سراسر عمر بقایای تأثیر سودمند ایشان را در خود نگاه داشت. پیش از این، با نقاط ضعفی که سنتاً در علوم اجتماعی آلمان وجود داشت ــیعنی تمایل به نظرورزیهای مابعدالطبیعی و دلباختگی به «روح»ــ آشنا شده‌ایم. چیزی که اکنون باید بیفزاییم روش آلمانیهای آن دوره است که اقتصاد را در قالب تاریخ درس می‌دادند و جنبهٔ نظری آن علم را پست و ناچیز می‌شمردند. این شیوهٔ برخورد بشدت پاره‌تو را که خود، مانند ماکس وبر، از اقتصاد (منتها از مکتب اقتصادی بسیار متفاوتی) به جامعه‌شناسی روی آورده بود، خشمناك می‌کرد. پاره‌تو در نظریه‌پردازی از اسلوب کلاسیك و دقیق ریاضی پیروی می‌کرد و وقتی تفکر اقتصادی سرسری آلمانیها را می‌دید، سخت عصبانی می‌شد.

با همهٔ این اوصاف، حسن بزرگ متفکران اجتماعی آلمان در این بود که در عالم

---

۲۳) مقدمهٔ پارسنز بر کتاب زیر:

M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*

این‌کتاب ترجمهٔ انگلیسی بخش اول «اقتصاد و جامعه» وبر است که در ابتدا به عنوان جلد سوم اثر زیر انتشار یافته بود:

*Grundriss für Sozialökonomik* (Tübingen, 1921).

تاریخ زندگی می‌کردند. وبر هیچ‌گاه اختصاصاً به تدریس تاریخ یا تحقیق در آن نپرداخت، ولی حیات فکری و عقلیش سرشار و مشحون از تفکر تاریخی بود. در آلمان، حقوق نیز مانند اقتصاد به عنوان یکی از شعبه‌های تاریخ تدریس می‌شد و جامعه شناسی نیز در آستانهٔ شکل‌گیری در قالبی مشابه بود. در فلسفه نیز، چنانکه گفتیم، یکی از مسائل محوری، شرح و بسط مقولات اندیشهٔ تاریخی بود. وبر در ابتدا از فیلسوفی به نام ریکرت که در دانشگاه فرایبورگ با او دوستی و همکاری داشت یاد گرفت که مسألهٔ ارزشداوریها را چگونه در چارچوب روش علوم اجتماعی صورت‌بندی کند.

استادانی که در دورهٔ دانشجویی احترام وبر را جلب کرده بودند، دو متخصص تاریخ اقتصادی، ویلهلم روشر استاد دانشگاه برلین و کارل کنیس استاد دانشگاه هایدلبرگ، بودند. (اولی از شاگردان سابق رانکه بود و دومی بعدها جای خود را در هایدلبرگ به وبر داد). مکتب اقتصادی این دو که وبر در آن آموزش یافت، کمابیش سراسر حوزهٔ علوم اجتماعی را دربر می‌گرفت و اصحاب آن سخت پای‌بند داوریهای اخلاقی و کاربردهای عملی بودند. علم اقتصاد درآلمان بشدت درگیر اصلاحات اجتماعی بود و استادان اقتصاد که به طنز «سوسیالیستهای دانشگاهی کرسی‌نشین» لقب گرفته بودند، همت و استعداد خویش را وقف مسائل مربوط به مناسبات سرمایه‌دار و کارگر در صنایع نوپای کشور خویش می‌کردند. «انجمن سیاست اجتماعی» که وبر به صورت یکی از اعضای فعال و مبتکر آن درآمد، در ۱۸۷۳ به دست همین‌گونه افراد تأسیس شده بود. بنابراین، وبر از آغاز زندگی و کار دانشگاهی، برای رویارویی اجتناب‌ناپذیر با مارکس آماده بود. مهمترین هدف انجمن، تأمین عدالت اجتماعی مورد نظر مارکسیستها به وسایل معتدلتر بود. نهایت اینکه در حین چنین تلاشها برای خنثی کردن نفوذ مارکس، ضمناً آشکار شد که انجمن تا چه حد به او مدیون است.

وبر و دوستانش همه متعلق به نسل جوان متخصصان تاریخ اقتصادی بودند و برای خویشتن رسالتی در این زمینه می‌دیدند و می‌کوشیدند از قید آن بخش از معلوماتشان که به نظر خودشان منسوخ و دست و پاگیر شده بود بیرون بیایند و بویژه می‌خواستند به‌نحوی مشخصتر از پیشینیانشان «روح» حاکم بر نهادهای اقتصادی را تعریف کنند. روش ورنر زومبارت در این زمینه کاملا تهورآمیز و مبتنی بر تأثراتی بود که از بیرون حاصل می‌شد. وبر محتاطتر بود و بیشتر به دقت مفاهیم نظرداشت و درمکتب تاریخی آلمان تنها کسی بود که حاضر بود بپذیرد تعالیم نظری اقتصاددانان کلاسیک از بعضی جهات صحیح ومعتبراست.

در آثار اولیهٔ وبر کمتر نشانی از استقلال فکری استثنایی به چشم می‌خورد. آنچه دیده می‌شود نوشته‌هایی است مفصل و حاوی جزئیات عالمانه و بسیار قوی و خوش پرداخت که در عین حال، مطابق شیوهٔ معمول محققان آلمانـی، پژوهش تاریخی و ناسیونالیسم و توجه به آسایش طبقهٔ کارگر در آنها باهم جمع شده است. منتها، حتی در این آثار مربوط به دوران جوانی نویسنده نیز نشانه‌هایی از آنچه بعدها توجه او را جلب کرد، مشهود است، خاصه در بررسی وضع کارگران کشاورزی در نواحی خاوری آلمان که به خواهش «انجمن سیاست اجتماعی» در ۱۸۹۱ انجام گرفته بود. وبر در این بررسی برای نخستین بار با تعارض بین ارزشهای ملی و منطق اقتصادی روبرو شد و دریافت کـه مسألهٔ اصلی ــ یعنی استخدام کارگران لهستانی به جای آلمانی در املاك پهناور شرق رودخـانهٔ الب ــ چیزی نیست که صرفاً از نظر اقتصادی بتوان به آن نگریست. از نظر اقتصادی، مسأله ساده بود، زیرا کارگر لهستانی ارزانتر از کارگر آلمانی تمام می‌شد. ولی این کار از جهت مصالح ملی خطرناك بود، زیرا مرز شرقی آلمان را که اهمیت حیاتی داشت کم کم برای نفوذ اسلاوها باز می‌کرد. وبر هنگامی سرانجام احساس کرد به لب مسأله پی‌برده است که نتیجه گرفت همان اشراف شرق رود الب که از نظر سیاسی و نظامی هیچ لکه‌ای بر دامانشان از جهت حفظ ارزشهای ملی نمی‌نشست، در زمینهٔ اقتصاد بـه تعقیب مسیری کاملا ضد ملـی مشغولند.

همهٔ معماهایی که بعدها در دورهٔ پختگی سبب عذاب وبر شد ــ مانند اصطکاك ارزش‌داوریها و تعارض تعهدات و اختلاف نظرگـاهها در فهم مسائل ــ در همین بررسی کـه نخستین تحقیق مهم وبر بـود، به طور نهفته وجود داشت. اما نتیجه‌ای که این مطالعه آناً در آن زمان به بار آورد این بود کـه وبر را از هیأت حاکمهٔ کشورش مأیوس و دلسرد کرد. او دریافت که اعضای طبقهٔ حاکم این استعداد را ندارند که به آنچه از لحاظ ملی می‌گویند عمل کنند و، از این رو، به جستجوی گروه نخبهٔ جدیدی پرداخت که پایگاه اجتماعی وسیعتری داشته باشد. توجه او به هدفهای مسیحی-اجتماعی ناومان از اینجا سرچشمه می‌گرفت. اما دلایل وبر برای پیوستن به مخالفان، غیر از دلایل همیشگی دیگر کسانی بود که راه ارتداد در پیش می‌گرفتند. ابتکار و نوآوری او در این بود کـه «به جای اینکه مطابق معمول با تکیه بر اصول مخالف به رژیم سلطنتی ویلهلم حمله کند، به همان دلایلی که آن رژیم به نفع خود اقامه می‌کرد ــ یعنی پاسداری از مصالح و قـدرت کشور و رهبری سیاست مملکت با نیرومندی و اقتدار ــ بر آن می‌تاخت.» به نظر وبر، دلایل معمول دربـارهٔ «شکل حکومت»

ـ یعنی سلطنت یا دموکراسی و غیره ـ همه فرع مسألهٔ «فن و ساز و کار حکمرانی»[۲۴] بود. آنچه براستی اهمیت داشت، فقط استحکام و نیروی ملی بود.

بدینگونه، نخستین پژوهشهای تخصصی وبر اعتقادات سیاسی اصلی او را تغییر داد. ولی این تازه اول دگرگونی در تفکر نظری او بود. تغییر جهت فکری وی پیامد غیرمستقیم مصیبتی ناگهانی بود که چیزی نمانده بود طومار حیات علمی او را یکسره درنوردد.

## II ـ مرحلهٔ روش شناسی

هنوز بیش از یك سال از اقامت وبر در هایدلبرگ نگذشته بود که در اوایل ۱۸۹۸ «چیز بدخیم و بلاخیزی از اعماق پنهانی ضمیر ناخودآگاه... او را در چنگال خود گرفت» و بکلی از قدرت تدریس و مطالعه محروم کرد.[۲۵] چهارسال بعد را وبر با افسردگی فوق‌العاده شدید دست بگریبان بود. حتی توان خواندن و علاقه به زندگی را از دست داده بود و بزحمت به هستی ادامه می‌داد تا اینکه در زمستان ۱۹۰۱ـ۱۹۰۲ که با همسرش در رم بسر می‌برد، کم کم قوای فکری خویش را باز یافت.

البته جستجوی علل ناخوشی وبر، کار روانپزشك است نه مورخ؛ ولی حتی کسی که به تفنن به روانپزشکی علاقه دارد، می‌تواند عوامل موجود در مراحل پیشین زندگی او را که به بروز این بیماری کمك کرد، حدس بزند. واضحتر از همه، بار سنگین کار برای تغییر تخصص از حقوق به اقتصاد و توأم ساختن تحقیقات علمی با فعالیتهای نیمه اجتماعی بود. عامل دیگر، اختلاف روحی میان پدر و مادر وبر بود. جالب نظر است که وبر درست پیش از اینکه از پای درآید، با پدرش سخت نزاع کرده بود و دلتنگیهایی راکه سالها از او داشت برای نخستین‌بار بیرون ریخته بود و تنها چند هفته پس از این صحنه، پدرش فوت کرد. تا جایی که اطلاع داریم، نقطهٔ آسیب‌پذیر روانی در وبر، عدم اطمینان او به توانایی خویش برای انجام وظایف شوهری و پدری بود. در عین‌حال، او سخت به مادرش دلبسته بود و مادر نیز، به سهم خود، به پسرش که فرزند ارشدش بود، مباهات می‌کرد و آرزوهای دور و دراز برای کامیابی او در دل می‌پرورانید. این امر معمولا در زنان با عزم

24) Antoni, op. cit., p. 135.
25) Marianne Weber, op. cit., p. 269.

و اراده‌ای مشاهده می‌شود کـه از زندگی زناشویی دلسردند و به طریقی می‌خواهند این کمبود را جبران کنند.

مـاریـان، همسر ماکس وبر، نیز از جهت تعقیب هدفهای والای اخلاقی و نیروی اراده، به مادر شوهرش شباهت داشت. از خـلال سطور زندگینامهٔ بسیار آموزنده و بسیار ظریف و پر حالی که ماریان دربارهٔ شوهرش نوشته است چنین برمی‌آیدکه عروس و مادر شوهر از همان اوایل سربسته همپیمان شده بودندکه مردی را که هر دو عزیز می‌داشتند به مقامات بلند برسانند. وبر پیش از ازدواج، پنج سال با یکی از بستگان دورش که دختری ملایم و نرمخو بود و از پریشانی عصبی مبهمی رنج می‌برد، معاشرت و دلبستگی داشت و بعدها از این عشق غم‌انگیز و به زبان نیامده و نافرجام عمیقاً احساس گنهکاری می‌کرد و «حس مرموزی در او پدید آمد که نمی‌تواند هیچ زنی را خوشبخت کند». وبر در چنین «لاکی از احساس گناه و زهد و انواع عواطف سرکوفته» پیوند زناشویی بست. از این ازدواج فرزندی به بارنیامد، ولی میان زن و شوهر گونه‌ای ارتباط معنوی و روحی استوار شدکه بین والدین وبر هرگز پا نگرفته بود.[۲۶]

مختصر اینکه «یقیناً می‌توان وجود عقدهٔ اودیپ بسیار نیرومندی را نتیجه گرفت.»[۲۷] چه واقعهٔ شوم و در عین حال بجایی کـه تنها کسی کـه می‌توانست با فروید بر سر عنوان بزرگترین متفکر اجتماعی قرن ما رقابت کند، می‌بایست بهترین نمونهٔ مشهورترین نظریهٔ او باشد و درست در همان لحظه‌ای که کتـاب تعبیر رؤیا از چـاپ خارج می‌شد، از بیماری روانی از پای درآمده باشد و درعین اینکه تحت‌نظر روانپزشکانی قرار می‌گرفت که یکی پس از دیگری از درمان او عاجز می‌ماندند، از تحقیقات تنها پزشکی که ممکن بود او را علاج کند، بکلی بیخبر باشد!

وبر تا ۱۹۰۷ از نظریات فروید اطلاع نداشت. در آن‌سال مردی که خویشتن‌را مرید طبیب وینی معرفی می‌کرد در هـایدلبرگ پیدا شد و، بنـابه روایت همسر وبر، شروع به تبلیغ روابط عشقی آزادکرد. بنابراین، تعالیم مکتب روانکاوی نخستین‌بار به این صورت ناقص و جنجالی نظر وبر را جلب کرد. اولین عکس‌العملی که در او بوجود آمد احساس انزجار بود. وبر و همسرش هر دو تصوری بسیار «پاك و معصومانه» از روابط زن و مرد داشتند. اما بتدریج کـه او به مسألهٔ اخـلاق فردی در جـامعهٔ امروز بیشتر توجه پیدا کرد،

26) Ibid., pp. 186, 208.
27) H. Gerth and C. Wright Mills, «Introduction,» to *From Max Weber*, p. 29.

متساهل‌تر شد و به این نتیجه رسید که حتی زیرپا گذاردن اصل تك همسری نیز اگر با «احساس مسؤولیت» در ایجاد رابطهٔ جدید همراه شود، ممکن است قابل درك باشد. در این بیان، یکی از خصوصیات بارز طرز تفکر وبر به‌چشم می‌خورد. یکی دیگر ازممیزات آن در قضاوت نهایی وی راجع به پژوهشهای فروید منعکس است. تحقیقات فروید، به نظر وبر، بدون شك اهمیت علمی فراوان داشت ولی، مانند هر نظریهٔ علمی دیگر، و به رغم تلاشهای فروید در آثار نظری سالهای آخر حیاتش، هیچ «جهان‌بینی» خاصی به بار نمی‌آورد.

همسر بیوهٔ وبر می‌نویسد که شوهرش «مستغرق در تعالیم فروید شد».[28] ظاهراً منظور این است که وبر به مطالعهٔ وسیع در آثار فروید پرداخت. متأسفانه دربارهٔ نتیجهٔ این مطالعات اطلاعی در دست نیست. وبر در نوشته‌هایش در جامعه‌شناسی هیچ تحلیل یا اظهار نظری دربارهٔ روانکاوی نکرده است. او و فروید هرگز یکدیگر را ندیدند. راهشان در اساس از یکدیگر جدا بود و این مواجههٔ فکری که می‌توانست متضمن بزرگترین امکانات برای عصر ما باشد هرگز انجام نگرفت. تنها حدسی که می‌توانیم بزنیم این است که عمیقترین و نافذترین نظریهٔ اجتماعی روزگار ما پیامد غیر مستقیم روان‌پریشیدگی مرتفع‌نشده‌ای از نوع کلاسیك فرویدی آن بود.

وبر حتی همانقدر هم که درمان شد، خود بدون کمك پزشکان خویشتن را درمان کرد. در اوایل ۱۹۰۲، برای نخستین‌بار پس ازچهار سال دوباره قدرت خواندن یافت وشروع به خواندن کتابی در زمینهٔ تاریخ هنر کرد. انتخاب چنین کتابی خود حاکی از آن است که او برای بهبود به چه چیز نیاز اساسی داشته است. وبر احساس می‌کرد بار فکری بیش‌از حد و فشار مفرط کار تخصصی اورا از پای درآورده است و، بنابراین، در نخستین‌مراحل بهبود از خواندن هرکتابی در رشتهٔ خودش سر باز می‌زد و بتدریج وآهسته‌آهسته دوباره به اینگونه نوشته‌ها بازگشت. ولی حتی پس ازگذر ازاین مرحله نیز هرگز بار دیگر موفق نشد هیچ‌کاری راکه با ضرب‌الاجل توأم باشد، به انجام برساند. از این رو، در۱۹۰۲ که به هایدلبرگ برگشت، پس از اینکه چند بارکوشید درس دادن را از سربگیرد و به نتیجه نرسید، بناچار ازتدریس دست‌کشید و پانزده سال بعد را با سمت استاد افتخاری و بدون مسؤولیتهای آموزشی سپری کرد.

28) Marianne Weber, op. cit., pp. 413-21, 429-31.

در ده سال بین ۱۹۰۳ تا آغاز جنگ جهانی اول، وبر درعین اینکه پربارترین دورهٔ حیات‌را می‌گذرانید، مطابق نظم دقیق درخور اشخاص نیمه علیل زندگی می‌کرد. همواره از بازگشت بیماریش هراس داشت و دست‌کم دوبارکسالتش به طور نسبتاً شدید عود کرد. اما رویهمرفته احساس می‌کرد سفرهای مکرر ـ بویژه به نواحی آفتابی ایتالیا ـ در تجدید قوایش مؤثر است و اجازه می‌دهد کارهایش را از سر بگیرد. در خانه‌اش در هایدلبرگ، برنامهٔ سفت و سختی داشت: کار روزانه فقط شش ساعت، معاشرت محدود و تنظیم شده با دوستان، تماسهای اجتماعی منحصر به حداقل، هرگونه سخنرانی ممنوع و، مهمتر از همه، حذف فعالیت از غروب به بعد برای جلوگیری از بیخوابی در شب.[۲۹] از کار فکری رنج می‌کشید و بشدت می‌نالید. پیشرفتش به طور هراس‌آوری کند بود. اما بتدریج با گذشت سالها، سر جمع محصول کارش به حدی بسیار شایان توجه رسید.

به نظر من، از خلال تمامی این رویدادها چهرهٔ نابغه‌ای روان‌نژند نمایان است (آدمی به یاد مارسل پروست می‌افتد) که با دقت و باریك‌بینی هرچه تمامتر و خودپسندی بیکران سعی دارد اوضاع و احوالی پیرامون خود ایجادکند که فقط تحت‌آن می‌تواند به کار وخلاقیت ادامه دهد. وبر نیز مانند پروست می‌کوشید با جعل محرمات و ایجاد سدهای بظاهر بیمعنا، گرداگرد خویش دیوارهای مصنوعی برپا دارد تا از مزاحمتهای بیجا جلوگیری کند. برای اینکه زندگی را از حشو و زواید بپیراید و به حد ضروریات محض محدودکند و نتیجتاً بهتر بتواند به هدفهای فکری و علمی برسد، ناخودآگاه و با بیرحمی از بیماری خود بهره‌برداری می‌کرد.

وبر حتی موفق شد درقلمرو حیات علمی نیز بلایی راکه به سرش‌آمده بود به امتیاز بدل کند و از بیماری روانی برای خلاقیت بیشتر سود بجوید. دورهٔ چهارسالهٔ فلج فکری، درواقع ضایع نشده بود. چنین می‌نماید که وبر درآن مدت بیشتر اوقات سخت به ژرف‌اندیشی مشغول بود و بسا یکی از دلایلی که نمی‌توانست بخواند و بنویسد این بودکه در مسألهٔ تازه‌ای که با روشهای گذشته‌اش در دوران جوانی قابل حل نبود، غوررسی می‌کرد. مسلم اینکه چهار سالی که دور از فعالیتهای علمی گذشت، فرصتی برای شروع کار از سرـ آغازی نو درعالم اندیشه به او داد. (فراموش نکنیم که همین چهارسالی که از دست او رفت، دورهٔ بزرگ نقد و سنجش مارکسیسم درکشورهای اروپای غربی بود. راست است

29) Ibid., pp. 287-94, 298-300, 514-16.

که وبر در مرحلهٔ اصلی چنین نقادیها از صحنه دور بود، اما بعد فرصت یافت که کارهای پاره‌تو و کروچه و سورل را به شکلی دقیقتر دنبال کند). از همه بالاتر اینکه وبر از مشاهدهٔ آنچه در رشتهٔ خودش نوشته می‌شد صبر از دست داد و به مسائل بزرگتر روی‌آورد. از آن پس، فقط پر دردسرترین و دشوارترین مسائل در علوم اجتماعی ـ یعنی فلسفه و روش علم ـ او را خرسند می‌کرد. نتیجهٔ خالص بیماری روانی وبر این شد که تصمیم گرفت تنها دربارهٔ معضلات براستی نگران‌کنندهٔ علم نظری جامعه به طرز منظم و روشمند نگران شود.

وبر این مرحلهٔ جدید را از ۱۹۰۳، درست پیش از رسیدن به چهل سالگی، با نگارش شرحی طولانی و بسیار دشوار در نقد آثار دو استاد خود در اقتصاد، روشر و کنیس، آغاز کرد.[30] کار نوشتن باکندی توانفرسا پیش می‌رفت ولی حاصل آن، نخستین مقاله از سلسله مقالاتی دربارهٔ روش شناسی بود که امروز نفوذ عظیم وبر بیش از هر اثر دیگر مرهون آنهاست. خواندن این مقالات فوق‌العاده دشوار است. پیداست که وبر هیچ توجهی به سبك نگارش نکرده و فقط به همین راضی بوده است که افکارش را با دقت و موشکافی بیان کند و می‌توان حدس زد که اگر به این حد بسنده نمی‌کرد، شاید هرگز این نوشته‌ها به پایان نمی‌رسید. از بازیهای روزگار اینکه وبر که روزی یکی از بلیغترین و بهترین سخنرانان عصر خود بود، محکوم به شانزده سال سکوت و نثری چنین بد و ناهنجار شد.

سال بعد (۱۹۰۴) دو رویداد سبب شد که وبر انگیزهٔ تازه‌ای برای تجدید فعالیت که سخت بدان نیازمند بود، پیدا کند. نخست سفر به ایالات متحد امریکا بود که در آن بسیار به او خوش گذشت و به نظر می‌رسید اثری نیروبخش در روحش گذاشته باشد. دوم اینکه سردبیری مشترك نشریهٔ آرشیو علوم اجتماعی وسیاست اجتماعی را بر عهده گرفت و

30) M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen der historischen Nationalökonomie*.

این نوشته نخست در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ در سه بخش در نشریهٔ زیر چاپ شد:
*Schmollers Jahrbuch*, XXVII, XXIX, XXX.

و سپس درکتاب زیر دوباره به چاپ رسید:
*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 1-145.

این یکی از دو اثر مهم وبر در روش شناسی است ولی تاکنون به انگلیسی ترجمه نشده است. برای آگاهی بیشتر ازآثار این مرحلهٔ زندگی وبر، رجوع کنید به کتاب زیر که معتبرترین نوشته در این زمینه‌است:
Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934).

به اتفاق همکارانش، زومبارت و یافه، آن جریده را به برجسته‌ترین مجلهٔ آن عصر در زمینهٔ علوم اجتماعی مبدل کرد. با توجه به اینکه وبر از تدریس دست‌کشیده بود، برای اینکه به کار مشخص ولی درعین‌حال سبکتری بپردازد و رابطه‌اش با دیگر دانشمندان علوم اجتماعی قطع نشود ومجرایی نیز برای انتشار تحقیقات خودش داشته باشد، آرشیو درست وسیله‌ای بودکه بدان نیاز داشت. در ده‌سال بعد، او تقریباً تمامی نوشته‌هایش را به صورت مقالات طولانی در آرشیو چاپ می‌کرد. البته این‌کار خوانندگانش را به جمع نسبتاً کوچك فضلا و محققان محدود می‌کرد، ولی دارای این مزیت نیز بودکه او را آزادتر می‌گذاشت و از فشاری‌که معمولا با نوشتن و چاپ‌کتاب توأم است برکنار نگاه می‌داشت.

افکار ماکس وبر دربارهٔ روش‌شناسی، علاوه بر مقالات راجع به روشر وکنیس، در مقاله‌ای به نام «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»[۳۱] مندرج است‌که هنگامی‌که او سردبیری آرشیو را بر عهده گرفت، در ۱۹۰۴ نوشته شد و همچنین در دو مقالهٔ دیگر تحت عنوان «مطالعات انتقادی در بارهٔ منطق علوم فرهنگی»[۳۲] (۱۹۰۶) و «معنای بیطرفی اخلاقی در جامعه‌شناسی و اقتصاد»[۳۳] (۱۹۱۷–۱۹۱۸). افزون بر اینها، باید از مقاله‌ای نام بردکه درست پیش از جنگ انتشار یافت و وبر درآن طرح کلی روش «درون فهمی» را برای شرح و بسط مفاهیم جامعه‌شناختی باز نموده بود.[۳۴]

در همهٔ این نوشته‌ها، وبر به سبك جدلی وارد بحث شده و در حقیقت در دو جبهه جنگیده است: از سویی بر ضد سطحی‌گوییهای پیروان مکتب تحصلی (پوزیتیویسم) و

---

31) M. Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» («Objectivity in Social Science and Social Policy»).

این مقاله و دو مقالهٔ بعد درکتاب زیر چاپ شده‌اند:

*Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre.*

مشخصات ترجمهٔ انگلیسی‌آنها به این شرح است:

*Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, trans. Edward A. Shils and Henry A. Finch (Glenco, Ill., 1949).

32) M. Weber, «Kritische Studien auf dem Gebeit der kulturwissenschaftlichen Logik» («Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences»).

33) M. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften» («Ethical Neutrality in Sociology and Economics»).

34) M. Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie,» *Logos*, IV (1913) (*Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 427-74).

مقالهٔ مهم دیگری‌که گفتیم هنوز به‌انگلیسی ترجمه نشده همین است.

مکتب «طبیعی» (ناتورالیسم) ــ هرچند خود نیز غالباً به پیروی از پوزیتیویسم متهم می‌شد ــ و از سوی دیگر، دربرابر قواعد و موازین مکتب اصالت معنا (ایده‌آلیسم)، بویژه علیه کسانی‌که امکان پژوهش علمی درفرهنگ بشر را منکر بودند. ازنظر بحث ما دراین‌کتاب، تحلیل وبر دربارهٔ ایده‌آلیسم جالب‌تر است، زیرا سند تلاشهای او برای رها شدن از قید گذشتهٔ فکری خودش و نیز انتقاداتش از دو صورت عمدهٔ اندیشهٔ ایده‌آلیستی است: یکی تحقیقات تاریخی اهل مکتب (به قول کروچه) «فقه‌اللغه» و دیگری نظریه‌پردازیهای دور و دراز فلاسفهٔ مابعدالطبیعی. از این نقادیهای دو وجهی (و بلکه سه وجهی) چنین بر می‌آید که هدف وبر ایجاد حد وسطی بوده است مشتمل بر مفاهیمی‌که منشاء تجربی داشته باشند و همچنین افزودن دقت مفهومی به‌سنتی‌که اصحاب آن تا آن هنگام یا شهود را اصیل می‌شمردند و یا ساده‌دلانه پای‌بند «امور واقع» یا «حقایق خارجی» بودند و دراین عقاید منازعی برای خویش نمی‌شناختند.[۳۵]

پیدا بود که نخستین‌کار وبر می‌بایست بیرون‌آمدن از زیر نفوذ پیشینیان بلافصلش ــ یعنی اقتصاددانان مورخ مشرب ــ باشد. اما این‌کار پای اورا به‌کشمکشی چندگانه کشانید. تاریخ اقتصادی به نحوی‌که درآلمان نوشته می‌شد، معجون عجیبی بود از نوعی مارکسیسم پنهان و بعضی تصورات رمانتیك دربارهٔ «روح» جماعات بشری که از پاره‌ای جهات از رانکه سرچشمه می‌گرفت. جنبهٔ مارکسیستی این سنت را وبر در مطالعاتش راجع به دین مورد بحث قرار داده است. اما انتقاداتش راجع به جنبهٔ رمانتیك قضیه، از همان زمان در نخستین مقاله‌ای‌که دربارهٔ روش‌شناسی نگاشت، نمایان بود. اعتراض وبر این بودکه استاد سابقش کنیس، به نظریه‌ای «یکسره مطابق روح مکتب رمانتیسم» در خصوص شخصیت انسان قائل شده است و برداشتش از «روح قومی» نیز اگر درست نقادی شود، «صورت دیگری از همین اعتقاد، منتها ازلحاظ فلسفی رنگ‌باخته‌تر» ازآب در می‌آید دایر براینکه «روح اقوام و ملل مستقیماً از زیردست خداوند بیرون آمده است...»[۳۶]

وبر معتقد بودکه روشر وکنیس در تحلیلی‌که ادعا می‌کنند برطبق اصول دقیق روش‌شناسی انجام‌گرفته، قاچاقی یك عنصر ارزشی وارد کرده‌اند[۳۷]، زیرا با تأیید ضمنی عقیده به «وجودات روحانی فردی»[۳۸]، پژوهش دقیق تاریخی را به شعبهٔ دیگری از اندیشهٔ

35) Parsons, op. cit., pp. 580-1.
36) M. Weber, «Roscher und Knies», Ges. *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 143.
37) Rossi, op. cit., pp. 283-7.
38) individual spiritual entities.

ایده‌آلیستی که با ارزشها و مجردات سر و کار دارد، وصل کرده‌اند و بعد خواسته‌اند، این خلط روش را با تکیه بر این استدلال کهنه و مندرس توجیه کنند که جهان بشر از بیخ و بن با عالم طبیعت تفاوت دارد، چرا که دنیای آدمیان ملکوت آزادی است و تعلیلهای عادی علمی برمبنای علت و معلول و قوانین طبیعت در آن مصداق ندارد و دانشمند علوم اجتماعی باید در این قلمرو «خارج از دایرهٔ عقل» به روش غیردقیق شهودی که قابل توصیف نیست، کورمال کورمال پیش برود.

درطی ماههایی که وبر از لحاظ روانی فلج شده بود و دربارهٔ تعالیم پیشینیانش می‌اندیشید، به این نتیجه رسیده بود که در بن این تعالیم، حجابی ازاسرار برای پیچیده‌تر کردن مطلب و سردرگم ساختن طالبان کشیده شده است و در همان زمان ملاحظه کرد که پوزیتیویستها در آنچه برپایهٔ طرز فکر علمی گفته‌اند یکسره هم اشتباه نکرده‌اند و در واقع یکی ازدو وجه قیاس ذووجهینی[39] را برگزیده‌اند که ایده‌آلیستها وجه دیگرش را گرفته‌اند. ولی هیچ‌یك از طرفین، معانی اصطلاحاتی را که بکاربرده (یا نخواسته بکار ببرد) درست نفهمیده است و تصور صحیحی از ماهیت «قانون» و «علت» و «عینیت» و «ارزش» در علوم اجتماعی یا فرهنگی نداشته و این مفاهیم‌را بادقت کافی تعریف نکرده و حد صدقشان را معلوم نداشته است. هدف بنیادی وبر در مقالاتی که دربارهٔ روش‌شناسی نوشت، انجام چنین‌کاری بود.

نخست به ترتیب منطقی، مفهوم قانون است. وبر می‌گفت رفتار انسان نیز درست مانند رویدادهای عالم طبیعت قانونمند است زیرا اگر بنا باشد وجه عقلی داشته باشد (و نظریه‌پردازان اجتماعی همهٔ مکتبها، در قابلیت توجیه عقلی آن همداستانند)، باید به نحوی از انحا از قانون تبعیت کند واین جنبهٔ قانونمندآن چیزی جز پیش‌بینی‌پذیربودنش نیست. وقتی می‌گوییم فلان قسم رفتار «خل‌بازی» است، مراد این است که «قابل محاسبه» [یا پیش‌بینی‌پذیر] نیست. وقتی به حقیقت دنیای‌آدمیان از این جهت بنگریم، می‌بینیم درست عکس آن چیزی است که اصالت معنویان یا ایده‌آلیستها گمان کرده‌اند. مختار بودن انسان عکس غیرعقلانی بودن اوست. آدمی هیچ‌گاه آزادتر ازهنگامی نیست که عاقلانه عمل می‌کند:

---

۳۹) dilemma. در منطق، قیاس ذوقرنین و قیاس ذوحدین نیز اصطلاح شده است و غرض ازآن قیاسی است مرکب ازدو قیاس که هر دو عیناً به یك نتیجه منجرمی‌شوند. برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به «منطق صوری»، تألیف دکترمحمد خوانساری، ج۲، ص۱۸۵؛ «مدخل منطق صورت»، نگارش دکتر غلامحسین مصاحب، ص۹۸.—م.

بعضی کسان فرض را براین قرار می‌دهند که اختیار [یا آزادی اراده] ــ به هر نحو که تعبیر شود ــ با عمل «غیرعقلانی» یکی است یا عمل غیرعقلانی، مشروط به اختیار است. اما خطای چنین فرضی واضح است. صفت «پیش‌بینی‌ناپذیر بودن» هر قدر هم در آدمی بزرگ باشد بزرگتر از همین صفت در «نیروهای کور طبیعت» نیست، و از ممیزات دیوانگان است. بالاترین «احساس آزادی» از نظر تجربی، هنگامی به ما دست می‌دهد که بدانیم اعمالمان را به شیوهٔ عقلانی انجام می‌دهیم ــ یعنی... اعمالی که در آنها مطابق شناختمان (یعنی مطابق قواعد تجربی) با مناسبترین وسایل، هدفی مشخص را دنبال می‌کنیم.[۴۰]

وبر می‌گفت قواعد مذکور را به معنای اخص ممکن است «علل» نیز نام داد و هنگام بحث دربارهٔ تبیین علی بود که او به آشکارترین وجه با مکتب ایده‌آلیسم در تعارض قرار گرفت. یادآوری می‌کنیم که کروچه مفهوم علت را به این دلیل که مفهومی در مکانیك است و فقط در علوم طبیعی مصداق دارد، از تبیین تاریخی حذف کرده بود. وبر با کروچه از این نظر یکسره مخالف نبود و در مقالاتش راجع به روش‌شناسی چندبار ــ و گاهی با لحن تصویب و تأیید ــ از وی نام برده است. او با کروچه همعقیده بود که کسی که بخواهد «کدخدامنشانه» بین نظریات متضاد سازش برقرار سازد، شیوهٔ پوچی در پیش گرفته است و مانند او عقیده داشت که ارزشها ــ بویژه ارزشهای اخلاقی ــ منشاء ذهنی دارند و به هیچ اسلوب تجربی قابل استنتاج نیستند. اختلافش با کروچه برسر مسألهٔ معیارهای تبیین تاریخی بود. وبر مفاهیم صرفاً ذوقی و منطقی کروچه را کافی نمی‌دانست و استعمال الفاظی مانند «شهود» و «به‌جان درك کردن» را رد می‌کرد و معتقد بود باید صورت دیگری از تبیین علی ابداع شود که جای این مفاهیم را بگیرد.[۴۱]

البته جای تأسف است که وبر در مقالات خویش راجع به روش‌شناسی فقط به آن دسته از آثار کروچه که پیش از ۱۹۰۹ منتشر شده بود رجوع می‌کرد، یعنی زمانی که کروچه هنوز برای تعیین حدود تحقیق تاریخی، ذوق را به‌جای ملاحظات فلسفی مبنا قرار می‌داد. ولی حتی اگر نوشته‌های بعدی کروچه را هم‌مورد توجه قرار می‌داد، بعید بود که با

40) Weber, «Roscher und Knies,» *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 67, 136-7. «Logic of Cultural Sciences,» *Methodology*, pp. 12-5.
41) Ibid., pp. 108-10, 122-3. «Meaning of Ethical Neutrality,» ibid., p.10; «Logic of Cultural Sciences,» ibid., pp. 148-9.

او همداستان شود. وبر باکروچه و اصالت معنویان موافق بود که حد صدق تبیین علی در عالم تاریخ و جامعه باید بشدت کوچک شود، ولی حاضر نبودآن را بکلی حذف کند. او مدعی بودکه تفاوت اساسی بین‌دنیای بشری وجهان طبیعت در این است که در دنیای بشری ممکن نیست کسی بتواند به قوانین عام برسد یا تبیینی برپایهٔ رابطهٔ علت و معلول بدست آوردکه حتی ساده‌ترین عمل انسان را به هیچ معنا به نحو جامع و مانع و رضایت‌بخش تبیین و تعلیل کند. پس می‌بایست روشی برای تعلیلهای جزیی ابداع شود ـ تعلیلهایی که به رغم تک‌جنبه‌ای بودن، باز هم دقیقتر از تبیین براساس «احساس درونی» یا «شهود» یا «شم» ازکار درآید.

برای حل مسأله، وبر طرحی بسیار هوشمندانه به منظور تحلیلهای فرضی[42] ابداع کرد مبتنی‌براین اعتقادکه وقتی درحال و کار بشر مطالعه می‌کنیم، بالاترین کاری که می‌توانیم به‌یاری تبیین علی انجام دهیم تشخیص‌آنچنان عاملی است که اگر نادیده گرفته شود تفاوت حتمی و قطعی در توالی رویدادها پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، باید عاملی را بیابیم که اگر ازتفکر ما حذف شود، وقوع رویداد موردنظر متصور نباشد. نتیجه‌ای که از بکارگرفتن این شیوه در چند مورد نمونه بدست‌آمد، توفیق متوسط داشت؛ اما در عوض، راه برای افکار بسیار ثمربخش وبر دربارهٔ «عینیت» و «ارزش» هموار شد.

وبر هنگامی‌که روش تبیین فرضی براساس علت و معلول را پیشنهاد می‌کرد، صریحاً متذکر شدکه هر پژوهشگر ممکن است از نظر خودش عامل دیگری را عامل حتمی یا قطعی بداند و این، به نوبهٔ خویش، بدان معناست‌که گزینش چنین عاملی نهایتاً براساس نظام ارزشی تصریحی یا تلویحی خاصی صورت می‌گیرد.[43] هر مورخ یا دانشمند علوم اجتماعی ناگزیر باید از میان داده‌هایی‌که در دست دارد بعضی را انتخاب‌کند و این انتخاب نمایانگر ارزشهایی است که او شخصاً عزیز می‌دارد. کسی‌که وارد پژوهش دربارهٔ جامعه می‌شود انسانی است‌که در جهان واقعیات عملی کار می‌کندو، از این حیث، نگرش خاصی نسبت به زندگی در او پدید می‌آیدکه بعداً در ماحصل تحقیقاتش منعکس می‌گردد.

تا اینجا وبر در استدلال از ریکرت پیروی می‌کرد و صریحاً به دینی‌که به او داشت معترف بود. اختلافی‌که با ریکرت داشت در این بودکه اولا از اینکه قائل به اساس

---

42) hypothetical.
43) «Objectivity in Social Science,» ibid., p. 78; «Logic of Cultural Sciences,» ibid., pp. 166, 180-1.

مابعدالطبیعی برای ارزشهای خودشود، سر باز می‌زد و ثانیاً به «عینیت» یا «بیطرفی اخلاقی» در کار علمی ـ به رغم امکان‌پذیرنبودن آن ازجهت روانی ـ معتقد بود. به نظر او، یك استاد دانشگاه درآلمان به طور پنهان یا آشکار نوعاً هدفش اشاعهٔ مرام بود و ازکرسی استادی برای تبلیغ قسمی پیام اجتماعی استفاده می‌کرد. چنین وضعی، به عقیدهٔ وبر، تحمل‌ناپذیر بود. «جناب استاد حق ندارد در مقام استادی عصای مارشالی یا چوب سیاستمداری و اصلاح‌گری درکوله‌پشتی خود حمل کند. ولی وقتی از کرسی استادی مصون از تعرض خویش برای ارزشگذاریهای سیاسی استفاده می‌کند، دقیقاً دست به چنین‌کاری می‌زند.» مختصر اینکه، به نظر وبر، وقتی استادان دانشگاه درآلمان، به مناسبت سمت و بدون ترس از اینکه دانشجویان یا همکاران سخنانشان را نقض کنند، به اظهار فضل و غلبه‌گویی دربارهٔ امور اجتماعی وسیاسی می‌پرداختند، در واقع ازپایگاه ممتاز خویش سوءاستفاده می‌کردند. البته واضح بودکه وبر در پافشاری بر لزوم خویشتن‌داری برای دانشگاهیان، به مورخ و تبلیغ‌گر بزرگ آلمانی، هاینریش فون ترایچکه، نظر داردکه خود در ایام دانشجویی در برلین سر درسهای او حاضر شده بود.[44]

بنابراین، اگر استاد دانشگاهی می‌خواست مقام علمی و نقش اجتماعی خویش را جدا از یکدیگر نگاه دارد، می‌بایست تلاشی قهرمانی بظهور برساند. این تلاش در مورد خود وبرکه اعتقادات پر حرارت سیاسی و اجتماعی داشت، صورت بخصوص حادی پیدا می‌کرد. او به هیچ‌وجه قصد سرکوب‌کردن اعتقادات خویش را نداشت ومعتقد نبود شخص باید به جنگ عقاید خود برود. بعکس، از گفته‌های وی چنین بر می‌آمدکه پای‌بند بودن به عقاید شخصی برای خلاقیت در علوم اجتماعی ضروری است و مبادرت به گزینشهای علمی پر مغز، تنها از طریق نوعی تلطیف اینگونه عقاید امکان‌پذیر می‌گردد (و این‌معنا ما را به یاد کروچه می‌اندازد.) و برمصر دراین بودکه: «لاقیدی و بی‌اعتنایی اخلاقی ربطی به عینیت علمی ندارد.»[45]

پس رابطهٔ عینیت علمی با ارزشداوری، در دست وبر به جریان بسیار ظریفی از کنش و واکنش متقابل مبدل شد. او می‌گفت پژوهش علمی از نظرگاه خاصی در قلمرو ارزشها آغاز می‌شود و سپس به نوبهٔ خویش روشن می‌کندکه در چه حدودی می‌توان به

44) «Meaning of Ethical Neutrality,» ibid., p. 5. Marianne Weber, op. cit., p. 138.
45) «Objectivity in Social Science,» ibid., p. 60.

گزینش ارزش مبادرت کرد. پژوهش علمی ممکن است نشان دهد که کدام ارزشها با یکدیگر منافات دارند یا ندارند؛ یا تعیین نماید که پیامدها یا استلزامات فلان اقدام پیشنهادی چیست؛ یا تخمین بزند که «حصول هدف مطلوب، از نظر فدا شدن قابل پیش‌بینی ارزشهای دیگر به چه قیمت تمام خواهد شد». ولی پژوهش علمی ممکن نیست «عمل گزینش انجام دهد»، چه مسؤولیت این عمل صرفاً باشخصی است که «عمل می کند و اراده می‌ورزد»، اوست که مکلف است سبك و سنگین کند و «از میان ارزشهایی که پایشان در میان است، مطابق وجدان و برحسب جهان‌بینی شخصی» آنچه را اصلح تشخیص می‌دهد، برگزیند. مختصر اینکه «علوم تجربی [نمی‌تواند] به کسی بگوید شایسته است چکار کنی؛ فقط ممکن است به او بگوید چکار می‌توانی بکنی یا ـ تحت بعضی شرایط ـ چکار می‌خواهی بکنی.»[۴۶]

در نهایت امر، فقط ارزشهایی که هرکس می‌پذیرد به زندگی او در جامعه مفهوم می‌بخشند (مفهوم، هم به معنای قابل فهم بودن هم به معنای مراد و مقصود) و این مفهوم را آنچه‌فرهنگ نامیده‌می‌شود استوارمی‌کند. وبر می گفت: «فرهنگ ممکن‌است پاره‌ای متناهی از جریان بیمعنا و نامتناهی جهان تلقی شود ـ پاره‌ای که آدمیان به‌آن قدر ومعنا می‌دهند.»[۴۷]

این گفته ممکن است مانند یکی از سخنان دیلتای بنظر برسد. غالباً در نوشته‌های وبر به عباراتی یادآور دیلتای بر می‌خوریم از قبیل این‌کلام مؤکد که: «هر جا مسائل جدیدی به روشهای جدید مورد بررسی قرار گیرد، «علم» جدیدی پدید می آید و حقایق جدیدی از این راه کشف می‌شود که نظرگاههای جدید ایجاد می کند.» ولی اگر موافقتی بین دیلتای و وبر وجود داشته باشد، اتفاقی است. یکی از حیرت‌انگیزترین چیزها در مقالات وبر راجع به روش‌شناسی، نبود هرگونه تحلیل مفصل از تعالیم دیلتای است، گرچه از اشاراتی که به او شده می‌توان استنباط کرد که وبر با نظریاتش آشنا بوده است.[۴۸] وبر عملا آنچه را در دیلتای ارزشمند تشخیص داده با درسهایی که از استادش در فلسفه، ریکرت، گرفته در هم سرشته است و در عین حال نشان داده که مسائلی که مایهٔ سرگردانی و جدایی آن دو از یکدیگر می‌شده، خیالی است.

به عبارت ساده، وبر معتقد بود که در علوم اجتماعی یا فرهنگی، روش و موضوع علم ـ یعنی قواعد پژوهشی و بحث معرفت ـ دو جنبهٔ مختلف از یك چیزند و نزاع بزرگی

46) «Meaning of Ethical Neutrality,» ibid., pp. 20-1; «Objectivity in Social Science,» ibid., pp. 53-4.
47) Ibid., p. 81.
۴۸) همان کتاب، ص۶۸. اشارات مشخص به دیلتای در مقالهٔ راجع به روشر وکنیس مشاهده می‌شود.

که باعث جدایی دیلتای از ویندلباند و بعدها از ریکرت شد دربارهٔ اینکه آیا مابه‌الامتیاز علوم فرهنگی از علوم طبیعی موضوع آنهاست یا روشی که دنبال می کنند، دخلی به مطلب ندارد. استدلال وبر این بود که موضوع پژوهش خودبخود به وسیلهٔ روش تحقیق تعیین می‌شود ومهم نیست که موضوع مطالعه مورد تأکید قرارگیرد یا روش آن ومسأله را می‌توان با توجه به ملاحظات عملی فیصله داد همچنانکه درکلیهٔ موارد مشابه، پاسخ بستگی به این داردکه ازچه نظر به قضیه نگاه‌کنیم. بنابراین، مناقشهٔ فلسفی دربارهٔ صحت واعتبار شناخت ما ازعالم تاریخ یا جامعه، اصولاً منتفی است. وبر عقیده داشت‌که: «فلسفه نمی‌تواند تعریف کندکه تاریخیت[49] چیست؛ فقط می‌تواند به ما بگویدکه پدیدارهای تاریخی و اجتماعی را چگونه مورد تحقیق قرار دهیم.»[50]

وبر هیچ جنبهٔ مطلقی در ارزشداوریها نمی‌دید و از اینکه برای دستورهای اخلاقی‌یا عملی قائل به اساس مابعدالطبیعی شود، سر باز می‌زد. این‌طرزفکر راه او را از راه ریکرت جداکرد و، در عوض، به نسبی گرایی دیلتای نزدیك ساخت. وبر به دنیایی رسیده بودکه امور درآن متقابلا مقید ومشروط به یکدیگر بودند و می‌بایست حال و کار بشراز دیدگاهی بینهایت پیچیده وجههٔ نظر قرار گیردکه از لحاظ فلسفی مستلزم عقیده به‌کثرت بود و از جهت عملی مستلزم برخوردهای پیاپی تك جنبه‌ای. نظری‌که او حاصل‌کرده بود بی‌شباهت به نظرگاه «فرضی»[51] فایهینگر نبود.[52] وبر به این نتیجه رسیده بود که در عالم جامعه و فرهنگ هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود و تنها چیزی که بیقین می‌توان‌گفت این است‌که افرادآدمی به بعضی ارزشهای اخلاقی و فرهنگی قائلندکه منشأ و معنایشان در پردهٔ اسرار پنهان است و تحقیق در این ارزشها فقط با تعقیب پاره‌ای روشهای دلبخواه‌که عملا مؤدی به نتایج قابل فهم می‌شوند، امکان‌پذیر است.

برای فهم کافی‌کثرت‌گرایی[53] و شیوهٔ «فرضی» وبر، لازم است پیش از پایان این بخش، به دو روشی که به نام او سکه خورده‌اند ـ یکی اسلوب معروف به «درون فهمی» و دیگری تشریح «نمونه‌های مثالی» ـ توجه‌کنیم.

49) historicity.
50) Rossi, op. cit., pp. 302, 334, 337.
51) fictional viewpoint. رجوع‌کنید به توضیحی‌که در اوایل فصل چهارم دربارهٔ مفاهیم «فرض» و «فرضی» داده‌ایم.ـ م. fictional viewpoint
52) Parsons, op. cit., p. 593.
53) pluralism

روش نخست از بازمانده‌های زمانی بودکه وبر به اصالت معنا یا ایده‌آلیسم تمایل داشت. بـه طور تقریبی، «درون فهمی» ـیا «تفهم»ـ فرمول آلمانیها بود برای اینکه به آنگونه منبع معرفت‌که در دنیای لاتین «شهود» یا «درون‌بینی» خوانده می‌شد یا به عذر اینکه بـه وصف در نمی‌آید، بـدون چند و چون پـذیرفته می‌شد، حیثیت و منزلت فلسفی بدهند. همهٔ کسانی‌که دربارهٔ جامعه پژوهش می‌کردند این روش را بکار می‌بردند ـمنتها مورخان وفیلسوفان با خاطرجمع و وجدان آسوده ودانشمندان علوم اجتماعی با پنهانکاری وشرمندگی. همین روش را دیلتای «درك درونی» نامیده بود وکروچه «بازاندیشی». حاصل کلام این بودکه باید خویشتن را به جای عامل یا عاملان در تاریخ یا جامعه گذاشت و به این وسیله عمل تاریخی یـا اجتماعی را از درون احساس‌کرد. روش، روش روانی همدلی یا همدردی بود وکسانی‌که از آن استفاده می‌کردند فرق بارز می‌گذاشتند میان پژوهش در عالم بشر «از درون» و تحقیق در عالم طبیعت از برون.

وبر این روش را بـدون جرح و تعدیل از پیشینیان آلمانی‌مشربش پذیرفته بـود و، برخلاف دورکم و پوزیتیویستها، تصدیق می‌کردکه اگر بنا باشد مطالعهٔ رفتارآدمی صرفاً به مشاهده و شمارش محدود نشود ـکما اینکه هیچ‌یك از دانشمندان علوم اجتماعی همعصر وی عملا به این کار اکتفا نمی‌کردـ استفاده از چنین روشی اجتناب‌نـاپذیر است. اما وبر برخلاف استادانش‌که اصالت معنوی بودند، خطر تکیهٔ صرف بر «تفهم» را باز می‌شناخت و می‌کوشید نه تنها حدی برآن قائل شود، بلکه آن را با تحلیلهای شبه پوزیتیویستی در هم بیامیزد. او معتقد بودکه «پیش از آنکه بتوان حتی بدیهی‌ترین تعبیر را «تبیین قـابل فهم» و معتبری محسوب داشت، بـاید به روشهای معمول اسناد علت[۵۴]، مهـار «درون‌فهمی» را در دست‌گرفت.»[۵۵] به‌عبارت دیگر، برای احراز صحت واعتبار علمی قضایا، باید باآزمونهای تجربی در صدق وکذب معرفت حاصله از راه درون‌فهمی تحقیق‌کرد.

> معنایی‌که از راه شهود یـا ادراك مستقیم به ما مکشوف می‌شود، ممکن است حقیقت داشته بـاشد و درست بـاشد. ولی تعبیر چنین ادراکات نیازمند منظومه‌ای از مفاهیم نظری است‌که با یکدیگر منافات نداشته بـاشند. اینگونه ادراکات فقط در صورتی که ازبوتهٔ چنین سنجشها سربلند بیرون بیایند، معرفت محسوب می‌شوند. اگرسنجش در میان نباشد، در به روی هر ادعـای حساب نشده و غیر قـابل تحقیقی باز می‌شود.

54) causal imputation
55) M. Weber, «Kategorien der verstehenden Soziologie,» *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 428.

وبر احساس مسؤولیت اخلاقی بسیار شدید و عمیقی در این مورد داشت و معتقد بود شهودگرایی، طفره از بار مسؤولیت در قبال احکام علمی را امکان‌پذیر می‌سازد.[۵۶]

بنابراین، وبر فقط به آن قسمت از شهودگرایی پای‌بند ماند که عقیده داشت از بوتهٔ آزمایش برهان دقیق علمی موفق بیرون می‌آید و عملا شهود را به «حدس یا شم خاصی که در صورت‌بندی فرضیه‌ها مؤثر است» محدود می‌ساخت.[۵۷] چیزی از نوع اسلوب درون‌فهمی که به همین طرز مهار و محدود شده است ـ اعم از اینکه به این نام خوانده شود یا نه ـ اکنون از تاریخنگاری بیرون تراویده و جزئی از روش مقبول علوم اجتماعی شده است.

تعلیل (یا تبیین براساس رابطهٔ علیت) می‌بایست عمل درون فهمی را مورد بازسنجی قرار دهد و تصحیح کند ولی، چنانکه دیدیم، نه شامل کل موضوع می‌شد و نه به حد کمال می‌رسید، زیرا عبارت بود از قرار دادن علتهای مختلف به جای یکدیگر که سرجمعشان هرگز شامل کل امکاناتی نمی‌شد که در هر وضع معین برای تعلیل وجود داشت. بنابراین ،تعلیل همیشه می‌بایست امری دلبخواه و، بدون رو دربایستی، برساختهٔ ذهن آدمی تلقی شود.

چیزی که با این امر پیوند نزدیك داشت، تعریف وبر از «نمونهٔ مثالی» بود. حتی امکان داشت نمونهٔ مثالی را مجموعه‌ای از تعلیلهای تك‌جنبه‌ای تلقی کرد و از این جهت نزدیك به آنچه نزد سورل «گسله» نامیده می‌شد، محسوب داشت. به نوشتهٔ وبر:

نمونهٔ مثالی، ماحصل تأکید تك‌جنبه‌ای بر یك یا چند نظرگاه است و ترکیب بسیاری پدیدارهای مشخص و منفرد پراکنده و منفصل و کمابیش موجود و گاهی ناموجود که برحسب ترتیبی منطبق با نظرگاههای تك‌جنبه‌ای مذکور، به‌صورت برساختهٔ تحلیلی واحدی درآمده باشند. این برساختهٔ ذهنی، به صورت اینچنین مفهوم ناب و

56) Parsons, op. cit., p. 589.
57) Theodor Abel, «The Operation Called *Verstehen*.» *American Journal of Sociology*, LIV [1948]).

این مقاله در کتاب زیر تجدید چاپ شده است:
*Readings in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl and May Brodbeck (New York, 1953), p. 687.

خالصی هیچ کجا در عالم واقع به نحو تجربی یافت نمی‌شود. «ناکجا آباد»[58] است و بس...
قدر و معنای آن، قدر و معنای مفهومی صرفاً مثالی[59] و تحدیدی[60] است که اوضاع یا اعمال واقعی را با آن مقایسه می‌کنیم یا مورد بررسی قرار می‌دهیم به منظور شرح و بیان بعضی از اجزای سازندهٔ مهم آن. اینگونه مفاهیم برساخته‌هایی هستند که بر اساس آنها و با بکار بردن مقولهٔ امکان عینی، نسبتها را صورت‌بندی می‌کنیم. به یاری این مقوله، کفایت قوهٔ تخیل ما که واقعیت [خارجی] هادی و مهارکنندهٔ آن است، مورد داوری قرار می‌گیرد.

پس نمونه‌های مثالی ممکن است اقسام گوناگون داشته باشند و از لحاظ انتزاعی بودن، در سطوح مختلف قرار گیرند. ممکن است «مفاهیم کلی دال بر نوع یا جنس[61] باشند ... تصوراتی باشند به معنای الگوهای موجود در اذهان آدمیان ... آرمانهایی باشند حاکم بر رفتار انسان ... مثالهایی باشند که مورخ بر اساس آنها به امور واقع تاریخی می‌نگرد، یعنی برساخته‌هایی نظری که داده‌های تجربی در حکم شواهدشان هستند؛ مفاهیم نظری در پژوهشهای تاریخی باشند که در آنها از موارد مثالی به عنوان حد تحقیق استفاده می‌شود». خلاصه، نمونه‌های مثالی امکان دارد زنجیره‌ای تشکیل دهند از «انواع ترکیبهای ممکن» که به‌طور نامحدود بتوان به تعدادشان افزود.[62] با این وصف، شواهدی که وبر آورده به‌طور کلی بر دو گونه‌اند: یکی مفاهیم دال بر نوعیت، یعنی نوعی از پدیدارهای اجتماعی مانند «دولت» یا «دین»، و دیگری مجموعه‌هایی از پدیدارهای منفرد که کلیت داده شده‌اند ــ مثل «سرمایه‌داری» ــ و فرض بر این است که فقط یك نمونهٔ مثالی از آنها وجود دارد.

وبر اصطلاح نمونهٔ مثالی را در آثار یکی از دانشمندان علم حقوق به نام گئورگ یلینك یافته بود و نمی‌خواست با استعمال آن «ابزار جدیدی وارد عالم مفاهیم کند. فقط می‌خواست نشان دهد که وقتی دانشمندان علوم اجتماعی یا مورخان اصطلاحاتی بکار می‌برند مانند «انسان اقتصادی» یا «سبك معماری گوتیك در مقابل سبك معماری رمانسك» یا «پادشاهی»، ماهیت کارشان چیست.[63]» همچنین او قصد نداشت برساخته‌های خود را دارای

58) utopia 59) ideal 60) limiting
61) class or generic concepts (Gattungsbegriffe).
62) «Ojectivity in Social Science,» *Methodology*, pp. 90, 93, 103.
63) Gerth and Mills, «Introduction,» *From Max Weber* p. 59.

اعتبار قطعی تلقی کند. بعکس، آنها را وسایلی برای فهم مطالب می‌شمرد و ابزارهایی مصنوعی که مفاهیم خوش ساخت‌تر جدید باید جایشان را بگیرند. به گفتهٔ خودش: «تاریخ علوم اجتماعی جریان پیوسته‌ای است و خواهد بود که از نظم دادن به حقایق خارجی به شیوهٔ تحلیلی آغاز می‌شود و می‌رسد به‌ساختن مفاهیم ــ یعنی منحل کردن بر ساخته‌های تحلیلی که بدان شیوه از طریق گسترش و انتقال افق علمی ساخته شده‌اند ــ و صورت‌بندی مجدد مفاهیم بر بنیادهایی که بدینگونه تغییر شکل یافته‌اند.»۶۴

وبر با تعریفی که ــ حتی به این صورت آزمایشی و موقت ــ از «نمونهٔ مثالی» داده، یکی از مؤثرترین خدمتها را به اندیشهٔ اجتماعی از لحاظ روش کرده است. دانشمندان بعد از او ــ از قبیل بزرگترین جانشینش، یوزف شومپتر، جامعه شناس اقتصادی ــ حد آن مفهوم را با دقت بیشتر تعیین کرده‌اند و امروز آن را «مدل» می‌نامند و پیوسته بکار می‌برند. مدل‌سازی به صورتهای پیچیدهٔ ریاضی و منطقی که وبر حتی به خواب هم نمی‌دید، کار بسیار دقیقی شده است و بسیاری کاربردهای جدید پیدا کرده است. با اینهمه، فضل تقدم به‌عنوان مدل‌ساز اصلی همچنان با وبر است. او نخستین کسی بود که شیوهٔ ایجاد برساخته‌های نظری و انتزاعی را که تنها راه درک عقلانی دنیای آدمی است، آشکار کرد.

## III ـ تحقیقات دربارهٔ دین

روش استفاده از نمونه‌های مثالی را وبر بالاتر از همه‌جا در مطالعهٔ ادیان بکار بست که در پانزده سال بعد از بیماری روانی، محور توجهش در پژوهشهای تجربی بود. سلسله مطالعاتی را که او در این زمینه در ۱۹۰۴ آغاز کرد، تقریباً تا دم مرگ در ۱۹۲۰ ادامه داد. بنابراین، مرحلهٔ دین شناسی در زندگی او با مرحلهٔ شناخت و تحلیل روش تداخل می‌کند ولی اصول تحقیق در ادیان از روش شناسی بدست می‌آید.

نخستین‌بار که وبر روش استفاده از نمونه‌های مثالی را دانسته بکار برد، در مطالعهٔ دین بود. ولی دین شناسی از دو جهت دیگر نیز برای تکامل فکری او اهمیت داشت: نخست از این نظر که، همانگونه که در مورد پاره‌تو و دورکم دیدیم، حساسترین برخورد او را با حوزهٔ امور غیر منطقی موجب شد؛ دوم به لحاظ اینکه، باز همانطور که در مورد

64) «Objectivity in Social Science,» *Methodology*, p. 105.

آن دو محقق مشاهده کردیم، او را در برابر مارکس قرار داد. چیزی که هست، در مورد وبر، برخلاف پاره‌تو یا دورکم، چنین نبود که تصفیه حساب با دین پس از تصفیه حساب با مارکس و در نتیجهٔ بلوغ فکری بیشتر صورت بگیرد. برخورد با دین همزمان با برخورد با مارکس بود و بین نتایج حاصله از این دو برخورد، کنش و واکنش پدید آمد. در نتیجه، در هر دو مورد، دید وبر از دید معاصرانش در کشورهای لاتین وسیعتر و روشنتر شد.

بیوهٔ وبر اظهارنظر کرده است که علاقهٔ مداوم وبر به جامعه شناسی دین، نمایانگر «عواطف دینی حقیقی در او، منتها به لباس مبدل بود که از خانوادهٔ مادرش به وی رسیده بود.» وبر شخصاً ایمان دینی مشخصی نداشت. در ۱۹۰۹ نوشت: «من در امور دینی مانند کسی هستم که مطلقاً موسیقی سرش نمی‌شود و نه نیازی به این کار احساس می‌کنم نه توان آن را دارم که در درون خود کاخهای روحانی از نوع مذهبی بسازم. با اینهمه، هرگاه در نفس خویش دقیق می‌شوم، می‌بینم نه ضد مذهبم نه لامذهب.» یکی از بزرگترین سرمایه‌های وبر همین قوهٔ تعلیق حکم در مورد امور روحی بود. فروید و پاره‌تو با دین ضدیت داشتند و در این راه مبارزه می‌کردند؛ دورکم شکاك و عقلی‌مسلك بود؛ برگسون مشرب عرفانی داشت و به آن اعتراف می‌کرد. وبر در میان متفکران اجتماعی بزرگ همعصرش تنها کسی بود که در عین اینکه در را به روی تأثرات دینی نمی‌بست، به هیچگونه تعلیم مذهبی جزمی نیز گردن نمی‌نهاد. مانند سورل ــ ولی به طرزی روشمندتر و با تحلیل قویتر ــ به دین احترام کامل می‌گذاشت ولی نمی‌گذاشت در چنبر آن گرفتار شود.

وبر عمد داشت که در تحقیقاتی که دربارهٔ دین می‌کرد، با لحنی خشك و علمی سخن بگوید. با این وصف، از خلال این نوشته‌ها پیداست که با موضوع تحقیقش پیوندهای روحی و قلبی دارد. گاه می‌بینیم موج عواطف عمیقش از مشاهدهٔ معماها و تضادهای نهفته در سرنوشت آدمی که در نتیجهٔ تحقیق در دین آشکار شده، به خیزش در می‌آید. می‌توان حدس زد که «شخصیتهای والای نهضت قهرمانی پیرایشگری»[65] که در کتابش راجع به اخلاق پروتستان تصویر شده‌اند، «برخی از خصایص خودش» را تجسم بخشیده‌اند. در آن کتاب که نخستین اثر وبر در دین‌شناسی است، بنظر می‌رسد که او با درك درونی، خود را به جای رهبران کالوینیستی گذارده که با ارادهٔ آهنین بر دیو درون پیروز شده‌اند و هیچ‌چیز جز تکلیف نمی‌شناسند. او نیز مانند فروید، در مراحل بعدی زندگی خویشتن‌را در کسوت

65) Puritanism

پیامبران بنی‌اسرائیل می‌دید. در سالهای جنگ جهانی اول، به لحن ارمیای‌نبی به هموطنانش هشدار می‌داد که بی‌مسؤولیتی سیاسی را کنار بگذارند و نسبت به خطراتی که در آینده در پیش دارند هوشیار باشند.[۶۶]

وبر معتقد بود که همهٔ نظریه‌های اجتماعی یا ایده‌ئولوژیها را می‌توان نمونه‌های مثالی انگاشت. البته واضح بود که یکی از پرمعناترین و پرنفوذترین اینگونه ایده‌ئولوژیها، نظریهٔ مارکس است. او نیز مانند کروچه قبول داشت که «برداشت مادی از تاریخ، به‌طور نسبی موجه است»، یعنی به شرط آنکه نه به معنای «تعبیر کلی تاریخ، بلکه به معنای یکی از اصول اکتشاف و پژوهش» ـ یا وسیله‌ای برای فهم موضوع ـ در نظر گرفته شود که «خصلت یکجانبهٔ آن، از ذاتیات نظرگاه هرکسی است که بخواهد حدود حوزهٔ تحقیق خویش را معین کند.»[۶۷] وبر و کروچه هر دو معتقد بودند که تحلیل مارکس درست به دلیل اینکه کل آنچه را که مورد پژوهش قرار داده دربر نمی‌گیرد، نافذتر است و به گوشه‌ای از زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند که در نظریات پیشین نادیده گرفته شده است. اما کروچه آنچه را در مارکسیسم صحیح تشخیص داده بود در موازین فکری خویش گنجانید و از آنجا جلوتر نرفت. وبر، برخلاف او، از آن حد جلوتر رفت و ماتریالیسم یا مادیت تاریخی را از همان جنبهٔ واحدش به جنبهٔ واحد همهٔ نظریات اجتماعی ربط داد و با افزودن سلسله پژوهشهای تک‌جنبه‌ای خودش به مارکسیسم، بعد جدیدی به آن بخشید.

نقادی وبر از مارکسیسم از انتقادات همهٔ متفکران نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۵ ظریفتر و دامنه‌دارتر بود و چون، چنانکه دیدیم، به دلیل بیماری وبر در حدود پنج سال بعد از آنان صورت گرفت و، بعلاوه، در قالب جامعه‌شناسی دین ریخته شد، موضوعیت بیشتر پیدا کرد. از این گذشته، برخلاف پاره‌تو و کروچه که اساساً از طرز فکر مارکس رویگردان بودند، وبر در بسیاری چیزها با واضع ماتریالیسم دیالکتیك توافق نظر داشت و از جهت اینکه چگونگی جریان تفکر مارکس را به طور شهودی درك می‌کرد، شبیه سورل بود.

یکی از وجوه اشتراك مارکس و وبر، خصلت رادیکال تحلیلشان از جامعه بود ـ اما رادیکال نه به معنای متداول «چپ‌گرایی» در سیاست، بلکه به معنای لغوی آن واژه، یعنی توجه به ریشه‌های مشکلات اجتماعی. هر دو ناشکیبا بودند و بویژه از سطحی‌گوییها و

66) Marianne Weber, op. cit., pp. 370, 382-3, 385, 639.
67) Rossi, op. cit., p. 345.

شیرین‌زبانیهای معمول برای نهفتن حقایق، کاسهٔ صبرشان لبریز می‌شد و هر دو درصدد برآمدند نوعی جامعه شناسی فلسفی برای انسان معاصر ابداع کنند. آنچه را مارکس «بیگانگی» کارگر از وسایل تولید نام داده بود، وبر بیشتر گسترش بخشید و به صورت مفهوم جامعتر حکومت عقل بر زندگی جدید درآورد. او نظریهٔ مارکس را به عنوان «حالت خاصی» که چهره‌ای بسیار «چشمگیر» پیدا کرده است، در فرضیه‌ای وسیعتر گنجانید و از این راه به آن جنبهٔ «نسبی» داد.[68]

ولی وبر در عین‌اینکه از این جهات به دنبال ـ یا به عبارت بهتر، به موازات ـ مارکس پیش می‌رفت، تکیه‌گاه را از اساس تغییر داد و «سرمایه‌داری» را به مفهومی حتی پر شاخ و برگ‌تر از آنچه نزد مارکس مطرح بود مبدل ساخت تا بدانجا که تردید بوجود آمد که آیا اصولا چنین اصطلاحی در اقتصاد برای رسانیدن آنچه وبر در نظر دارد مناسب است یا نه. تفاوت سرمایه‌داری و سوسیالیسم وقتی از نظر سیطرهٔ روشهای عقلی یا دیوان‌ـ سالاری بر شؤون مختلف زندگی لحاظ می‌شد، اهمیت گذشته را از دست می‌داد و دیده می‌شد که حق با وبر است که آن دو را متصل به یکدیگر می‌داند. مهمتر اینکه وبر در تأیید نظر اسلاف نوایده‌آلیستش معتقد بود که «یکی از ارکان چشم ناپوشیدنی در سبب‌جویی برای» پدیداری مانند سرمایه‌داری «منظومهٔ ارزشهای بنیادی و نگرشهای اساسی نسبت ارزشهاست.»[69] او برای‌اینکه مفهوم «طبقه» در مارکس ظرافت بیشتر پیدا کند، جنبهٔ ارزشی مناسبات افراد در گروه را نیز به آن افزود. طبقه، به نظر او، مقوله‌ای اقتصادی بود ناظر بر وحدت گروهی از مردم از جهت منافع مادی؛ اما در گروه‌بندی از لحاظ مقام ومنزلت (Stand) ملاحظات مربوط به شأن و آبرو بالاتر از همه‌چیز بود.

قبلا وبر ضمن بررسیهایی که در مورد کشاورزی انجام داده بود به این نتیجه رسیده بود که در کوچ دسته‌جمعی کارگران کشاورزی از نواحی شرق رود الب، انگیزه‌های آرمانی و روحانی اگر از ملاحظات مادی مؤثرتر نبوده، دست‌کمی از آن نداشته است. تأملات بعدی، این اعتقاد را در او راسختر ساخته بود و ده سال پس از بررسیهای مذکور، هنگامی که به مطالعهٔ ادیان روی‌آورد، هدفش این شده بود که بر اساس یافته‌های منظم

---

68) Karl Löwith, «Max Weber and Karl Marx,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII (1932), 54, 60-2, 80. Gerth and Mills, op. cit., p. 50.
69) Parsons, «Introduction,» *Theory of Social and Economic Organization*, p. 79. *Structure of Social Action*, pp. 509-10.

تجربی، سندی دربارهٔ کنش و واکنش میان عوامل اقتصادی و معنوی و تأثیرشان در ایجاد دگرگونیهای عظیم اجتماعی گذشته بدست دهد.

نخستین تحقیق وبر دربارهٔ دین، تحت‌عنوان اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری[۷۰]، از همان اول بیش از هر نوشتهٔ دیگر او خواننده پیدا کرد و بدون شك حق هم همین بود. اخلاق پروتستان، به رغم همهٔ انتقاداتی که به آن وارد شده و تصحیح بعضی جزئیات[۷۱]، هنوز یکی از بزرگترین کتابها در زمینهٔ اندیشهٔ اجتماعی در عصرماست و از جهت خلاقیت جسورانهٔ نویسنده در صورت‌بندی فرضیهٔ اصلی و دقت و وسواس او در رجوع به مآخذ، شاید مانند نداشته‌باشد. عوامل مادی و معنوی چنان در آن بدقت همسنگ شده‌اند و استدلال بقدری ظریف و باریك است که اگر خواننده شتاب بخرج دهد، غالباً به بیراهه می‌افتد.

منتقدان وبر اگر به دو اصلی‌که او بدانها تصریح‌کرده است بیشتر توجه می‌داشتند، لازم نبود اینهمه زحمت خرده‌گیری بر خود هموارکنند. نخست‌اینکه وبر خود بصراحت گفته است‌که نمی‌خواهد ثابت‌کند مذهب پروتستان «علت» ظهور سرمایه‌داری بوده است. می‌نویسد:

ما به هیچ‌وجه قصد نداریم به‌چنین ادعای خشك و احمقانه‌ای قائل شویم‌که بگوییم، روح سرمایه‌داری ... فقط ممکن بوده در نتیجهٔ بعضی آثار نهضت اصلاح دین [رفرم] بظهور برسد یا سرمایه‌داری به عنوان یك نظام اقتصادی، آفریدهٔ آن نهضت است. ... بعکس، فقط می‌خواهیم معین‌کنیم که آیا عوامل مذهبی در شکل دادن به روح سرمایه‌داری از لحاظ کیفی و گسترش آن در جهان از جهت کمی، دخیل بوده‌اند یا نه و اگر دخیل بوده‌اند، تا چه حد در این امر دخالت داشته‌اند و کدام جنبه‌های ملموس در فرهنگ سرمایه‌داری ما از آن عوامل سرچشمه می‌گیرند. با

---

70) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York and London, 1930).

این کتاب نخست به صورت چند مقاله با این مشخصات به چاپ رسید:

«Die protestantische Ethik und der Geist das Kapitalismus,» *Archiv für Sozialwissenschaf und Sozialpolitik*, XX (1904), XXI (1905).

سپس جزء مجموعهٔ زیر منتشر شد:

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 17-206.

۷۱) عمدتاً در کتاب زیر:

R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London, 1926).

توجه بـه خلط و آشفتگی شدید تأثیرات وابسته به یکدیگر در زیر بنای مادی و صورتهای گوناگون تشکیلات اجتماعی و سیاسی و اندیشه‌های رایج در دوران اصلاح دین، تنها راه برای ما این است که تحقیق کنیم آیا ممکن است بین صور مختلف‌معتقدات مذهبی و اصول مورد عمل در اخلاق بعضی همبستگیها برقرار سازیم یا نه و در چه جاهایی این کار امکان‌پذیر است. در عین حال، حتی‌المقدور روشن خواهیم کرد کـه حرکتهای مذهبی چگونه و در چه جهت عمومی بر مبنای روابط مذکور در پیدایش و پرورش فرهنگ مادی مؤثر بوده‌اند.[۷۲]

بـه عبارت دیگر، چنانکه وبر در جـای دیگری گفته است، «اندیشه‌هـا و معانی، تصاویری از جهان در اذهان بوجود آورده‌اند که مانند سوزنبانان [در راه آهن] تعیین کرده‌اند که قوهٔ محرکهٔ منافع خاص، اعمال را روی کدام خط به جلو می‌راند.» در بعضی نقاط‌حساس و تعیین‌کننده در تاریخ، برنامهٔ روحانی خاصی با فشار گروه معینی از افراد که دارای بعضی منافع‌مادی‌بوده‌اند، همسوشده‌است. بدیهی‌است و بر قصد تعیین‌توالی‌سادهٔ‌علت‌و معلول را نداشت. کار بینهایت پیچیده‌تری که در پیش گرفته بود تعیین «همگنی و همسویی» بین سرمایه‌داری و مذهب پروتستان بـود، یعنی همسانیهای عمدتاً ناخودآگاه در نحوهٔ نگرش که موجب شده بـود نسل دوم و سوم پیروان کالون در ضمن بکار انداختن استعداد خویش برای زهد و سخت‌گیری و سخت‌کوشی در راه تحقق بخشیدن به مشیت خداوند در این دنیا، به سرمایه‌داری نیز که در آن دوره رو بـه گسترش بود پویایی بیشتر و منطق جدیدی بدهند.[۷۳] وبر می‌خواست نشان دهد که چگونه اصولی در اخلاق که در اصل برای حصول مقاصد اخروی ابـداع شده بـود تغییر ماهیت داد و بـه محرکی بسیار کارآمد و نیرومند برای جلب منافع مادی مبدل گشت.

دومین اصلی کـه وبر در کتاب اخلاق پروتستان بـدان تصریح می‌کرد ــ و در واقع تکرار اصل نخست منتها به بیان دیگر بود ــ انکار هرگونه قصدی بـرای «رد» مـارکسیسم یا تعبیر مادی تاریخ بود. به نوشتهٔ خودش، هدفش این نبود که «به جای [تعبیر] تك‌جنبه‌ای مادی، تعبیری معنوی و همان‌سان تك جنبه‌ای از فرهنگ و تاریخ بیاورد.» فقط می‌خواست نشان دهد که وقتی‌کسی تنها به «یك جنبهٔ زنجیرهٔ علت و معلول» نگاه کند، چه روی می‌دهد.

72) *Protestant Ethic*, pp. 91-2.
73) «Social Psychology of World Religions,» *From Max Weber*, p. 280. Gerth and Mills, «Introduction,» ibid., p. 62-3.

مارکس زنجیرهٔ علت و معلول را فقط در یك جهت ــ یعنی از عوامل اقتصادی به عوامل معنوی و روحی ــ پی گرفته بود. وبر می‌خواست برای تکمیل کار مارکس، آن زنجیره را در جهت عکس دنبال کند. به عقیدهٔ او، امکان استفاده از هر یك از دو روش، یکسان بود. هم بکار گرفتن این دو روش جایز بود. هم استفاده از روشهای دیگری علاوه بر آنها. اما هیچ‌کدام از آن دو، روشی جامع و مانع نبود و هر یك فقط به کار «آماده ساختن زمینهٔ تحقیق» می‌خورد و نمی‌بایست «نتیجهٔ پژوهش» تلقی شود.[۷۴] حقیقت این بود که، مطابق روش وبر، اصولا هرگز امکان حصول چنین نتیجه‌ای وجود نداشت، ولی می‌شد با ترکیب و تألیف چند زنجیرهٔ علی بدیل، از قبیل آنچه خود او و مارکس پی‌جویی کرده بودند، به نتیجه نزدیکتر شد.

وبر نیز مانند بسیاری از معاصرانش، در تحقیق دربارهٔ مذهب پروتستان نه تنها از فضل و دانش ویلیام جیمز، بلکه از اسلوب کار وی بهره‌ها برد. در سفر به امریکا ــ که در واقع موجب وقفه درنگارش اخلاق پروتستان شد ــ با جیمز دیدار کرد. بسیاری ازمشاهدات دست اولی که به بحث او دربارهٔ فرقه‌های عجیب و غریب پروتستان جان بخشیده، حاصل این سفر است.[۷۵] آداب واطوار این فرقه‌ها مجموعه‌ای بود از حرکات مذهبی شگفت‌انگیز و بظاهر غیر عقلانی. ولی وبر بزودی دریافت که همان کسانی که در مقام دینداری اینگونه اعمال را تأیید و تصویب می‌کردند، در داد و ستد و بازرگانی در بازار امریکا نمونهٔ رفتار منظم و منطقی و معقول بودند. این امر یکی دیگر از موارد تضاد ظاهری پروتستانتیسم با سرمایه‌داری بود. اما وبر پی برد که، از طرف دیگر، امریکا از بسیاری جهات توانسته زندگی را تا بالاترین حد، تابع عقل و منطق کند و در جاده‌ای که جهان غرب عموماً درآن گام بر می‌دارد، تا آن هنگام از همه جلو بیفتد. نتیجه‌ای که وبر گرفت این بود که درامریکا اخلاق پروتستان و اخلاق سرمایه‌داری به کاملترین وجه با هم جوش خورده‌اند و جامعهٔ آن

---

74) Ibid., pp. 27, 183. Löwith, op. cit., pp. 210-11.

۷۵) رجوع کنید به نوشتهٔ کوتاهتری دراین زمینه با مشخصات زیر که تحقیق اصلی در اخلاق پروتستان را تکمیل می‌کند:

M. Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus,» *Ges. Aufsätze zur Religions soziologie*, I, 207-36. («The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism,» *From Max Weber*, pp. 302-22).

همچنین:

Marianne Weber, op. cit., pp. 316-45.

سرزمین از همهٔ جوامع دیگر به نظام کاربر و کارآمد ولی یکنواخت و بیروحی‌که از هم اکنون به صورت الگوی‌آینده درآمده، نزدیکتر شده است.

بیگمان از بحثی‌که تاکنون داشته‌ایم روشن شده است‌که وبر نظام سرمایه‌داری را مجموعه‌ای پیچیده از روشهای عقلی می‌دانست و در این زمینه با مارکس‌که بر تضادهای ذاتی آن نظام تأکید می‌کرد، سخت اختلاف عقیده داشت. به نظر وبر، سرمایه‌داری نیز مانند دیوانسالاری، صرفاً یکی دیگر از جلوه‌های عمدهٔ جریان فراگیر استفاده از روشهای عقلی بودکه در تاریخ غرب عمیقاً نظر او را جلب می‌کرد. وبر از خود می‌پرسید چرا این جریان تنها در غرب به‌کمال رسیده است؟ چرا به هندوستان و چین و دیگر بخشهای دنیا نرسیده است‌که از جهت فرهنگ دینی و انسانی به هیچ وجه‌کمتر از غرب نیستند؟ در این تمدنها نیز نوعی نظام سرمایه‌داری وجود داشته است ولی هرگز مسیری راکه در غرب پیموده دنبال نکرده است. چرا «منافع سرمایه‌داری» در هندوستان وچین به مجرایی نیفتاده است‌که منطق را به نحواکمل بر زندگی حاکم‌کند؟ «چرا رشد علمی و هنری و سیاسی و اقتصادی درآن نواحی دراین جادهٔ... مخصوص مغرب زمین وارد نشده است؟»[۷۶] عمیقترین معمایی‌که وبر را به تحقیق در ادیان برانگیخته بود همین بود. آنچه فراسوی مواجهه با مارکسیسم و تصفیه حساب با عالم روحی و معنوی، عمیقاً و بیش از هر چیز خاطر او را مشغول می‌داشت، یافتن دلایل خصلت منحصر بفرد تمدن خود او بود.

در اخلاق پروتستان او به راه حلی بدوی دست یافته و به این نتیجه رسیده بودکه آنچه موجد این تفاوت اساسی شده، پویایی و تحرك مذهب پروتستان و بویژه کالوینیزم بوده است. وبر در تحقیقاتی‌که پس‌از نوشتن آن‌کتاب در ادیان بزرگ‌آسیایی انجام داده، استدلال را معکوس‌کرده است وکوشیده نشان دهدکه‌کسری دین بودایی و دین هندویی، فقدان اخلاقیاتی بوده است که مؤید و مشوق فعالیت بازرگانی جهت داده شده به وسیلهٔ عقل و منطق باشد. از این رو، این مطالعات‌که بعد از تحقیق در مذهب پروتستان صورت گرفته، دامنهٔ گسترده‌تری دارد. وبر در تلاش برای تعیین طرز فکر اقتصادی مردم درفرهنگهای آسیایی، ناچار شد زنجیرهٔ علت و معلول را در چند جهت دنبال‌کند و نه تنها تأثیر دین‌را در حیات اقتصادی پی‌جویی نماید، بلکه به جستجوی شرایط جغرافیایی و مادی مؤثر در سوق دادن اندیشهٔ دینی به بعضی مجاری مشخص نیز بپردازد.

76) *Protestant Ethic*, p. 25.

هر چه شمار بیشتری از این مطالعات انتشار می‌یافت، پای‌بندی شخصی وبر به ارزشهای عقلی جامعهٔ خودش نمایانتر می‌شد. نگرانی عمیق دربارهٔ عقل ــ پریشانی ازمشاهدهٔ اینکه پیروی از انضباط عقلی که بزرگترین کامیابی غرب بوده، رفته‌رفته سبب «بیروح‌شدن» جامعهٔ معاصر شده است ــ وبر را بر آن داشت که فرهنگ تعقلی و استدلالی را فی‌نفسه مورد کاوشگری قرار دهد. این دل‌مشغولی دربارهٔ مقام عقل در جامعهٔ معاصر، بویژه در واپسین مرحلهٔ زندگی و فعالیت علمی وبر نمایان است.

## IV ــ جامعه‌شناسی و تاریخ

سرانجام حتی وبر هم در برابر وسوسهٔ نگاشتن رساله‌ای درکلیات تسلیم شد. در ۱۹۰۹ طرح مقاله‌ای کوتاه را ریخت که بنا بود بخش اصلی چند اثر زبده از چند تن از محققان دربارهٔ جامعه‌شناسی اقتصادی باشد. ولی با گذشت سالها، دامنهٔ آن مقاله گسترده‌تر شد و با شروع جنگ، انتشارش به تأخیر افتاد و وقتی عاقبت پس از مرگ وبر تحت عنوان اقتصاد و جامعه منتشر شد، هنوز هم ناتمام بود. با این وصف، بخش اول کتاب، در باب اصول نظری، کامل بود و خطوط کلی بقیه هم آنقدر روشن بود که خواننده تصور کافی از طرحی که وبر در نظر داشت، کسب کند.

آیا اقتصاد و جامعه نقطهٔ اوج و بالاترین دستاورد حیات علمی وبر بود یا رویهمرفته خطایی بزرگ و انحرافی ناروا از برنامهٔ بناکردن اصول نظری بر پایهٔ مطالعات مشخص و محدود که همیشه آثار او و دورکم را از نوشته‌های پاره‌تو ممتاز می‌ساخت؟ مسلماً این کتاب نمایانگر تغییری اساسی در شیوهٔ کار وبر بود. حتی نثر آن با نثر نوشته‌های او در باب روش‌شناسی و دین تفاوت داشت. در نوشته‌های مذکور، انشایی ناموزون و پیچاپیچ بکار رفته بود؛ در اقتصاد و جامعه عبارات غالباً مرکب از جمله‌های خبری کوتاه و مقطع بود که یکی پس از دیگری بدون قید و فرع با آهنگی نظامی به دنبال یکدیگر می‌آمدند. بیشتر کتاب را وبر بسرعت و بدون پیرایهٔ حواشی و ارجاعات معمول علمی نگاشته بود.[۷۷]

به نظر بزرگترین متخصص اندیشه و آثار وبر در امریکا، اقتصاد و جامعه «دورنمایی عظیم و موزون و هماهنگ... و بهترین محصول مکتب ایده‌آلیسم در زمینهٔ نسبی‌گرایی

77) Marianne Weber, op. cit., pp. 462-3, 728.

تاریخی و حاکی از دانشی بیمانند در تاریخ علوم اجتماعی در باب نهادشناسی تطبیقی است.» به عقیدهٔ معتبرترین مفسر وبر در ایتالیا، تنها کاری که در آن کتاب شده، استفاده از «مجموعه‌ای از اصطلاحات و سلسله‌ای از مفاهیم انتزاعی نسبتاً تهی از محتوا» در بررسی تاریخ است. یکی از جنبه‌های کتاب که ارزش آن ازهمه بیشتر محل تردید واقع شده، روش وبر در ردیف کردن نمونه‌های مثالی در صفوف متوالی است. حتی آن شارح امریکایی وبر نیز اذعان دارد که چنین اسلوبی حاکی از «نظریه‌ای معرق گونه دربارهٔ واقعیت جامعه است»: پاره‌ها به یکدیگر وصل شده‌اند بی آنکه خصلت آزمایشی و «فرضی» یا پیوستگی متقابلشان به حد کافی مسجل شده باشد. «در چنین وضعی، تاریخ به معنای برزدن نمونه‌های مثالی به صورت واحدهای جداگانه از کار در می‌آید» و ثابت‌تر و ساکن‌تر از آن چیزی می‌شود که وبر در اوقاتی که با آگاهی کامل عمل می‌کرد، در نظر داشت.[۷۸]

در مطالعاتی که خود من دربارهٔ وبر انجام داده‌ام، از اقتصاد و جامعه کمتر از دیگر آثار عمدهٔ وبر سود جسته‌ام. اشکال بزرگ کتاب این است که با وجود دانش وسیع و شگفت‌انگیز نویسنده در جامعه‌شناسی، کمتر بینشی در آن بچشم می‌خورد که مستقیماً دخلی به موضوع داشته باشد و عملا ثابت شده که تنها چند نمونهٔ مثالی بسیار انگشت شمار ممکن است کاربرد واقعی و مشخص پیدا کنند. تازه اغلب اینگونه نمونه‌ها نیز ـ مانند تعریف طبقه یا گروه مبتنی بر مقام و منزلت یا «فره» یا دیوانسالاری ـ از تحقیقات تجربی پیشین او بدست آمده‌اند.

با اینهمه، نباید پنداشت که اقتصاد و جامعه که تقریباً درست همزمان با رسالهٔ پاره‌تو تصنیف شد، صورت دیگری از آن رساله، منتها به سبك و سیاق آلمانی بود. به هیچ وجه چنین نبود. وبر بکلی از شیوهٔ پوزیتیویستها که درصدد کشف «قوانین» عام در جامعه‌شناسی بودند، روی گردانیده بود. حتی باید گفت اشکالی که در آثار روشمند و منظمش وجود داشت عکس آن بود. در اقتصاد و جامعه، وبر هستیهای اجتماعی را قائم بذات معرفی می‌کرد و این خود می‌رسانید که به مفهوم ایده‌آلیستی «روح» نهادها بازگشته است. منتها این کار جنبهٔ مثبتی نیز داشت و جامعه‌شناسیهای از نوع جامعه‌شناسی او را محکم در چارچوب تاریخ جا می‌انداخت. «بسط و تفصیل جامعه‌شناسی در چارچوب یك نظام، به تبعیت از روشهای علم تاریخ انجام می‌گرفت و دستگاهی از مفاهیم ایجاد می‌کرد که درك رفتار بشر را در

---

78) Parsons, *Structure of Social Action*, pp. 626, 653. *Theory of Social and Economic Organization*, p. 83. Antoni ,op. cit., p. 181.

قالب مشخص و ملموس «هست شدن» رویدادهای جداگانه در عالم تاریخ امکان‌پذیر می‌ساخت.»[79]

جنگ جهانی اول، زندگی وبر را نیز مانند اغلب معاصرانش از بنیاد دگرگون ساخت، ولی این تغییر درمورد او، صورت چشمگیرتری داشت و تقریباً بلافاصله او را از بیمار نیمه از کارافتاده‌ای که می‌بایست مطابق برنامهٔ بهداشت روانی شدید و محدودی زندگی کند به موجودی فعال و «عادی» مبدل ساخت. وبر چون افسر ذخیره بود، بیش از یك سال یکی از بیمارستانهای ارتشی را با نظم و کفایت اداره کرد. سپس وارد مجادلات سیاسی و مشاورات پر تشویش دربارهٔ شیوهٔ گردانیدن حکومت و هدفهای جنگی آلمان شد، ولی در سراسر این مدت به نگارش آثارش در جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی عمومی ادامه می‌داد. پیوسته درسفر بود و با مردم جدیدآشنا می‌شد وحتی گاهی سخنرانی می‌کرد. خلاصه ظاهراً «درمان» شده بود.

در بهار ۱۹۱۸، در روزهای آخر جنگ، به سمت استاد مهمان به وین رفت وتوفیق درخشان کسب کرد. بزرگترین تالارها را به کنفرانسهای او اختصاص می‌دادند. «نزدیك یك سوم شنوندگانش را مردان نسبتاً مسنی از سلك سیاستمداران و مقامات دولتی و معلمان تشکیل می‌دادند.» یکی‌از روزنامه‌های آن دوره شرحی در این باره نگاشته که مبین شخصیت جذاب او هنگام سخنرانی است:

قامت بلند و ریش پرپشت این دانشمند او را به یکی از پیکرتراشان آلمانی دورهٔ رنسانس شبیه می‌کند؛ فقط چشمها فاقد معصومیت و نشاط جسمانی هنرمندان است. نگاهش از ژرفنای درون و دهلیزهای پنهان ضمیرش بیرون می‌آید و تا دورترین فاصله‌ها نفوذ می‌کند. نحوهٔ بیانش نیز مطابق ظاهرش، بینهایت نرم و ورزپذیر است. دیدی در او مشاهده می‌کنیم کمابیش همانند دید یونانیان باستان. واژه‌ها ساده شکل می‌گیرند و در سادگی تخته سنگهای عظیم مکعب شکلی را در یاد زنده می‌کنندکه بدون ملاط درساختمان بناها بکار می‌رفتند. هرکس از او نامی در ضمن سخن برده شود، بلافاصله ابعاد کوه‌پیکر پیدا می‌کند و مانند آن است که هر خصیصه‌اش از مرمر تراشیده می‌شود و در پرتو تابان‌ترین نورها قرار می‌گیرد. گهگاه با حرکتهای خفیف دست بر بعضی کلمات تأکید می‌شود... اما باعث این

79) Rossi, op. cit., pp. 360-1.

جاذبهٔ شگرف نه صرفاً تسلط بر هنر سخنوری است و نه حتی اصالت اندیشه و مطابقت آن با واقع... بلکه بیشتر قدرت برانگیختن احساسات خفته در روح دیگران است. از هر کلمه بوضوح پیداست که او خویشتن را وارث گذشتهٔ آلمان احساس می‌کند و به مسؤولیتی که در برابر نسلهای آینده دارد، آگاه است.[80]

وبر در ظرف شانزده سالی که به خواست خود سکوت اختیار کرده بود، رفته رفته ــو برخلاف انتظارــ شهرتی بهم رسانیده بود و اکنون ناگهان خویشتن را شخصیتی اجتماعی می‌دید. تصویری که افراد نسل جوان از او در ذهن می‌پروراندند، تصویر چهره‌ای نیمه افسانه‌ای و معمایی وحتی بفهمی‌نفهمی «شیطانی» بود که از ارشاد کسانی که تشنهٔ راهنمایی فکری و روحی بودند سر باز می‌زد. وبر کاملا به انتظاراتی که از او می‌رفت، واقف بود. شکست کشورش نزدیك بود و او خویشتن را آماده برای خدمت به میهن می‌کرد. طبعاً می‌خواست در آن روزهای سخت در میان هموطنانش باشد. بنابراین، از پذیرفتن کرسی دائمی در دانشگاه وین عذر خواست و در همان ایامی که ابتکار در رزمگاه‌های فرانسه به دست دشمن می‌افتاد، به آلمان بازگشت.

در دورهٔ بلافاصله پس از آتش‌بس، وبر بنظر می‌رسید نقش سیاسی حساسی بر عهده خواهد گرفت. حمله‌هایش به رژیم کشورش در زمان جنگ، بسیاری را تحت تأثیر قرار داده بود. حزب دموکرات با مشارکت او بنیاد شد و سازمان محلی حزب وی را نامزد نمایندگی مجلس مؤسسان کرد که قرار بود در وایمار تشکیل شود. این نخستین کوشش او برای ورود مستقیم به صحنهٔ سیاست بود ولی متأسفانه به جایی نرسید. رهبری حزب در سطوح بالاتر کسی دیگر را از داخل تشکیلات حزبی به جای وی به نامزدی برگزید. سهم وبر درمرحلهٔ بنیادگذاری جمهوری آلمان به شرکت در کمیسیون مشورتی کارشناسان مأمور تهیهٔ پیش‌نویس قانون اساسی محدود شد و آنچه عمدتاً به‌کوشش او در آنجا از تصویب گذشت، مادهٔ مربوط به انتخاب رئیس جمهوری با رأی مستقیم مردم بود که بعدها آنچنان ضربه‌ای به دموکراسی آلمان زد.

وبر به این نتیجه رسید که هنوز زود است استعداد خویش را یکسره وقف سیاست کند. بنابراین، تصمیم گرفت به‌کار علمی ادامه دهد و از پیشنهادهایی که پس از بازگشت

80) Marianne Weber, op. cit., pp. 652-5.

ترجمهٔ [ انگلیسی ] نخستین بخش این قطعه از منبع زیر است:

Gerth and Mills, op. cit., p. 26.

به تدریس دریافت کرده بود، سرانجام کرسی استادی در مونیخ را پذیرفت. اما حتی در آنجا هم فعالیتهایش صرفاً به علم محدود نمی‌شد. با دانشجویان دارای گرایشهای سیاسی بسیار مختلف بـه بحثهای غیر رسمی می‌پرداخت. یك بار در دادگـاه حـاضر شد تـا به پاکدامنی و درستی رهبران بی‌تجربهٔ جمهوری شوروی باواریا که فقط مدت کوتاهی دوام کرده بود، شهادت دهد. با مسیح نوظهور تاریخ، اسوالد اشپنگلر، وارد مناظره‌ای سنجیده شد. همزمان دوسلسله درس، تحت عنوان «علم به‌عنوان پیشه»[81] و«سیاست به عنوان پیشه»[82]، در برنامهٔ تدریسش در دانشگاه گنجانید و در آنها اجمالا فرق بین حوزه‌هـای ارزشی و اخلاق ناظر بر مسؤولیتها را تشریح کرد.

کنفرانسهای وبر در مونیخ نیز مانند وین، غوغـایی برپـا کرد. در درسهـای سطوح بالاتر، او نظریهٔ منظم و روشمندی را کـه در جـامعه‌شناسی عمومی داشت و در همان هنگام در اقتصاد و جامعه شکل می‌داد، بیان می کرد. ضمناً سخت می کوشید که مجموعهٔ مقالاتش را دربارهٔ جامعه‌شناسی دین به صورت نهایی درآورد. کارهای فوری دیگری از قبیل برنامه‌های تحقیقی مختلف و سخنرانیهای گوناگون نیز بود. در همین اوقات بار نگرانیها و غصه‌های خانوادگی پیش‌بینی نشده نیز مزید بر مسؤولیتهای علمی شد. مادر وبر در پاییز ۱۹۱۹در گذشت ومی‌توان حدس زد که این ضایعه تا چه‌حد عمیقاً او را متأثر کرد. به‌فاصلهٔ چندماه، خواهر وبر نیز که شوهرش در هفتهٔ اول جنگ در جبهه از پـای درآمده بود، فوت کرد و چهار کودك یتیم از خود باقی گذاشت. وبر و همسرش از فرط تـأثر چنان احساساتشان به جوش آمد که تصمیم گرفتند آن کودکان را به فرزندی بپذیرند، اما دیری نگذشت که دو دل شدند. از خود می‌پرسیدند آیا می‌توانند عادت زندگی بدون فرزند را پس از عمری ترك کنند؟ آیا دیر نیست که کسی در سنین متجاوز از پنجاه، تازه بخواهد پدری یا مادری کند؟ سؤالی که بخصوص وبر را عذاب می‌داد این بود که آیا ممکن است در ادای وظیفهٔ پدری موفق شود؟

نتیجهٔ ایـن نگرانیهـا، ابتلای مجدد بـه افسردگی شدید عصبی بـود. ولی هنوز ماه آوریل به پایان نرسیده بود که وبر گریبان خویش را از چنگال افسردگی رهانید و شروع به سخن گفتن از «برنامه‌های علمی متعددی کرد که می‌بایست تا صد سال آینده او را مشغول کند.» بـا این وصف، همسرش آمدن بچه‌ها را بـه تـأخیر انداخت. در اوایل ژوئن، وبر

81) M. Weber, «Wissenschaft als Beruf» («Science as a Vocation»).
82) M. Weber, «Politik als Beruf» («Politics as a Vocation»).

دچار سرماخوردگی بظاهر مختصری شد که سرانجام ذات‌الریه‌ای عمیق تشخیص داده شد ولی دیگر کار از کارگذشته بود. او بیمار نالان و کج‌خلقی نبود؛ با بیماری نجنگید؛ و در اواسط همان ماه در ۱۹۲۰، چراغ عمرش خاموش شد.[۸۳]

معمولاً گفته می‌شود که مرگ وبر طومار حیات علمی او را درست در نقطهٔ اوج در نوردید. البته اگر کامیابیهای شغلی معیار سنجش باشد، این گفته بیگمان راست است ــ هر چند می‌توان تردید کرد که آیا امکان نداشت وبر نبوغ خویش را وقف کاری بهتر ازگشودن مسیر جدیدی کند که بـا نگارش اقتصاد و جامعه باز شد. ولی از نظر شخصی، قضیه تـا اندازه‌ای سبب سرگردانی است. آیـا وبر حس کرده بود که ممکن است از عهدهٔ انجام مسؤولیتهای جدیدش بر نیاید؟ آیا در واپسین ماههـای زندگی، از بازگشت بیماریش می‌ترسید و فکر می‌کرد هر چیز ــ حتی مرگ ــ به آن مرجح است؟ آیا نـاخودآگـاه آرزو می‌کرد که از قید شهرت و پایگاه بلندی که ناگهان به‌آن رسیده بود، خلاص شود؟ درست در همین لحظه از تاریخ، نوشته‌هـای فروید حـاوی نظریـاتش دربارهٔ «غریزهٔ مرگ» در آدمی از چاپ خارج می‌شد. انسان به تأمل وادار می‌شود.

تعارضات تحمل‌ناپذیری کـه در آثار پیشین وبر به چشم می‌خورد، نه تنها هنوز در آخرین مرحلهٔ زندگی و تفکرش حل نشده بـاقی بود، بلکـه شدیدتر هم شده بود. هر چه بیشتر می‌گذشت، معمای عقل در جهان غرب عمیقتر او را عـذاب می‌داد. در اینجا هم باز می‌توان حدس زد که وبر از زندگی و دنیا خسته شده بود و پیکارهـایش در عـالم عقل و اندیشه بـه وضعی تحمل‌نـاپذیر رسیده بود. او حوزه‌هـای مختلف در جهان ارزشها را از یکدیگر تفکیک کرده بـود و اکنون می‌دید کـه سازش میان آنهـا دیگر امکان‌پذیر نیست. استدلال وبر این بود که آدمی همانگونه که باید قطعاً تصمیم بگیرد که می‌خواهد عمر خویش را وقف دانش و پژوهش کند یا مصروف سیاست، بناچار باید از میان نظامهای اخلاقی نیز یکی را برگزینند. اگر «اخلاق ناظر بر غایات قصوا»[۸۴] را برگزینند که در تعالیم عیسی به شاگردانش بر فرازکـوه آمـده است، دیگر نخواهد توانست در حیات این دنیا مشارکت جوید، زیرا آن اخلاق تنها در خور قدیسان است و مسألهٔ پیامدهـای عملی کارها را پیش

83) Marianne Weber, op. cit., pp. 642-7, 686-95, 711, 720-7. J.P. Mayer, *Max Weber and German Politics* (London, 1943), Chs. 4, 5, 6.
84) ethic of ultimate ends

نمی‌آورد. ولی اگر کسی تصمیم به مشارکت و فعالیت در امور اجتماعی و سیاسی بگیرد، محکوم به پیروی از «اخلاق ناظر بر مسؤولیتها»[85] ست که امکان دارد موازین اخلاق خصوصی او را نقض کند، چراکه فرد برای پیشبرد خیر وصلاح عامه در این صورت ناگزیر از انجام کارهایی خواهد شدکه روحش از آن بیزار است و مانند آن گروه از شهروندان فلورانس خواهد بودکه ماکیاولی در وصفشان نوشت «عظمت شهر زادگاهشان را بالاتر از رستگاری روحشان قرار می‌دادند» و نامشان را جاویدکرد.[86]

برخلاف فرویدکه ایمان خلل‌ناپذیر به عقل داشت و مشکل اخلاق را درخور توجه نمی‌دانست، یاکروچه که به معمای نهایی هستی اعتنا نمی‌کرد، وبر هرگز از روبرو شدن با هیچ مسألهٔ اخلاقی یا عقلی طفره نمی‌رفت و با هر مشکلی‌که در این زمینه پیش می‌آمد مصاف می‌داد. گویی رسالتی برای خود می‌دیدکه هر تناقضی را به بالاترین حد وضوح برساند و دیگر هیچ شبهه‌ای باقی نگذارد و خود را از این طریق عذاب بدهد. روش کاربرد نمونه‌های مثالی به‌معنای اعم، در اینجا مظهر دیگری پیدا می‌کند و، بنابراین، بحق می‌توان گفت‌که وبر در نقطهٔ تلاقی تمامی موضوعات عمده‌ای‌که در این‌کتاب مطرح کرده‌ایم، ایستاده است.

بدون شك بزرگترین ضعف فکری وبر در زمینهٔ روانشناسی بود. «عقل را محصور و مجزاکردن و عاطفه را تنها به چشم عامل انحراف از دستورهای عقلی نگریستن، مسلماً با یافته‌های روانشناسی جدید منافات داردکه پیروان آن معتقدند در هر عمل واحد، عناصر عاطفی وعناصر مربوط به شناخت عقلی با یکدیگر ادغام می‌شوند.»[87] وبر نیز مانندکروچه و پاره‌تو، تنها به‌آنچه عقلاً قابل فهم بود مستقیماً علاقه داشت و امور غیر منطقی و عاطفی را از رسوبات گذشته می‌دانست.

ضعف دوم او ــ و شاید تنها مورد لغزش فکری در سراسر آثاری‌که در قلمرونظریات پدید آورد ــ امتناع از پذیرفتن نسبی‌گرایی مترتب بر افکارش بود. گفتیم‌که هیچ یك از پیشینیان یا معاصران وبر حاضر نبود خود را نسبی‌گرا معرفی نماید و او نیز از این قاعده مستثنا نبود. وبر معتقد بودکه هر کس او را نسبی‌گرا بپندارد، به خامترین و ناشیانه‌ترین

85) ethic of responsibility
86) «Politics as a Vocation,» *From Max Weber*, pp. 120-7. Rossi, op. cit., pp. 368-72.
87) Parsons, «Introduction,» *Theory of Social and Economic Organization*, p. 27.

صورت عقایدش را سوء تعبیر کرده است.[88] البته اگر نسبی‌گرایی به شکاکیت بنیادی تعبیر شود ــ یعنی به فلسفه‌ای که اساساً تصور مسؤولیت در اخذ تصمیم را مورد تردید قرار دهد ــ وبر مسلماً نسبی‌گرا نبود.[89] ولی اگر نسبی‌گرایی را به این معنا بگیریم که ممکن نیست در مورد حقیقت اخلاقی یــا تــاریخی یقین فلسفی پیداکرد، در آن صورت می‌توانیم وبر را موصوف به این صفت بدانیم. او صریحاً منشاء شخصی و عاطفی معتقدات خویش را تصدیق می‌کرد و هیچ دلیل مطلقی برای آنها نمی‌شناخت. امـا بتدریج در نتیجهٔ این طرز استدلال به لبهٔ پرتگاهی رانده شدکه از نگاه‌کردن به اعماق آن به سرگیجه می‌افتاد. البته مـا که به نسل نوادگان او متعلقیم و در فضای نسبی‌گرایی عقلی و اخلاقی بار آمده‌ایم، ممکن است دچار چنین ترسی نشویم.

از پاره‌ای از معتقدات شخصی وبر، بوی نوعی استیصال و اضطرار به مشام می‌رسد. خودش برای اینکه بگوید چرا بـا چنین شور و حرارتی پـای‌بند این معتقدات است، هیچ توجیه فلسفی نداشت. فی‌المثل، عمیقاً به ارزش‌آزادی برای انسان معتقد بود، ولی می‌دید که در جامعه‌ای که مقصد محتومش حاکم کردن دیوانسالاری و انضباط عقلی و منطقی است، آیندهٔ‌آزادی چقدر مشکوك و نامعلوم است. در عین حال، وبر به این نکته نیز معترف بود کـه حــاکم شدن عقل و منطق را نمی‌توان سرسری مردود دانست، و این جریــان را چون محصول مستقیم تعقل منضبط بــود، عقلاً تـأیید می‌کرد. وانـگهی، او خــود همیشه استدلال کــرده بودکه عقل ریشه و سرچشمهٔ آزادی است و اکنون بناچـار می‌بایست تـا جایی که می‌تواند ارزش آزادی‌را در درون چارچوب جامعه‌ای‌که انضباط منطقی بر آن حاکم است، تأیید کند.

دورنمای‌آینده در نظر وبر بغایت سرد و تیره بود و ژرفترین گرایشی که می‌شد در آن تشخیص داد همان چیزی بنظر می‌رسیدکه او نیز مـانند شیلر، آن را «افسون‌زدایی از جهان»[90] می‌نامید وکمابیش مساوی جریانی بود که، به عقیدهٔ پاره‌تو، می‌بایست جـامعه‌ای راکه «بقای پیوستگیها» در آن غلبه دارد به مرحلهٔ جـامعه‌ای‌که «غریزهٔ ایجاد بستگیها» بر آن چیره است، برساند یـا، به اصطلاح دورکم، از یکپارچگی اجتماعی بـه «بی رسمی»

---

88) «Meaning of Ethical Neutrality,» *Methodology*, p. 18.

۸۹) ولی یکی‌از محققان به‌عکس قضیه قائل‌شده و درکتاب زیر به طور قانع‌کننده‌ای راجع به‌آن بحث‌کرده‌است:
Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953), Ch. 2.

90) disenchantment of the world

سوق دهد. از سخنان اوست که: «ارزشهای قصوا و والا از قلمرو حیات اجتماعی و سیاسی پس نشسته‌اند و یا به ملکوت برین عرفان پناه برده‌اند یا به حوزهٔ دوستی و برادری در مناسبات مستقیم و شخصی افراد. تصادفی نیست که درخشانترین هنرهای ما در قالبهای خودمانی و صمیمی تجلی می‌کنند نه به صورتهای عظیم و با شکوه؛ و باز تصادفی نیست که امروزه تنها در حلقهٔ کوچك یاران جانی و مناسبات انسانی فردی زمزمهٔ چیزی به‌گوش می‌رسد که ممکن است از آن به نفحهٔ پیامبری تعبیر کرد و در روزگاران گذشته در جماعات وسیع آتش بر می‌افروخت و آنها را به یکدیگر جوش می‌داد.» چنین می‌نمود که ایام خلاقیتهای بزرگ فلسفی و مذهبی سپری شده است. «آنچه در پیش داریم جوشش و شکوفندگی تابستان نیست. تاریکی و جمود یخزدهٔ شبهای قطبی است.»[۹۱]

تصویری که وبر به‌چشم دل می‌دید حتی به صورت ملایمتر، همانندیهای نگرانی‌آور به تصویری که اشپنگلر رسم کرده بود، نشان می‌داد. او نیز مانند نویسندهٔ زوال غرب، پیش‌بینی می‌کرد که در آلمان ارتجاع در برابر حکومت جمهوری و دموکراسی قد علم کند و برای جامعهٔ غرب به‌طور کلی هیچ‌چاره‌ای نمی‌دید جز پروراندن گروهی نخبه ازسیاستمداران حرفه‌ای که می‌بایست مسؤولیت وحشتناك حکومت را بر دوش بکشند. او معتقد بود که گاه‌بگاه یك رهبر حزبی فره‌مند از سلك این نخبگان برخواهد خاست و با قدرت دیکتاتوری زمام حکومت را به دست خواهد گرفت. وبر تضادی درچنین آینده‌ای نمی‌دید. دموکراسی و سیادت فره‌مند، به نظر او، تقابل آشتی‌ناپذیر با یکدیگر نداشتند. کافی است آرزوی وبر برای رسیدن به مقام رهبری و احساسات ناسیونالیستی زائل نشدنی او را در نظر بگیریم تا اساس تفکر سیاسی وی را یکسره مورد تردید قرار دهیم.

راهنماییهای وبر در امور سیاسی غالباً خطرناك بود، ولی در تشخیص دردهای جامعهٔ معاصر هیچ کس به پای او نمی‌رسید. اوصافی که از عصر خودش می‌داد «از نظر واقع‌بینی و ظرافت فکری و توجه به پیچیدگی عظیم مسائل و از جهت استنتاجهای روشن و قاطع از چنین مقدمات پیچیده درعین خودداری از لغزیدن به ورطهٔ جزمیت و ساده‌اندیشی، بیمانند بود.»[۹۲] ذهن وبر هرگز بسته نبود. در را به روی امکانات تازه باز می‌گذاشت و اجازه

91) Parsons, *Structure of Social Action*, pp. 685-6. Weber «Science as a Vocation», *From Max Weber*, p. 155; «Politics as a Vocation,» Ibid., p. 128.
92) Parsons, «Introduction,» *Theory of Social and Economic Organization*, pp. 74, 84-5.

می‌داد مردم همعصرش در این نظام امکانی باز، آزادانه معنایی را که می‌خواهند برداشت کنند.[93]

به این سبب، وبر در اردوگاههای فکری و ایدهٔولوژیك بسیار مختلف همیشه مورد احترام بوده است. مقامش درمیان دانشمندان علوم اجتماعی نیازی به بحث ندارد، مورخان نیز به همین وجه او را بسیار محترم می‌دارند. دموکراتها در او به چشم دوست وراهنمایی می‌نگرندکه واقع بینی‌اش همواره سودمند افتاده است. مارکسیستهای جدید به او احترام می‌گذارند چون هرگز مخالفان انقلابگرش را قانون‌شکن نمی‌دانست و دشمن نمی‌داشت و همیشه حاضر بود اختلافاتش را با ایشان رودررو و بی‌پرده مورد بحث قرار دهد. یکی ازآنان نوشته است که تعالیم او سرچشمهٔ مارکسیسم «منطقی و دقیقی» بوده که بویژه با نوشته‌های گئورك لوکاچ، دوست جوان وبر، مرتبط دانسته می‌شود.[94] کارل یاسپرس، یکی دیگر از ستایشگران وبر، نیز بر همین سیاق او را یکی از پیشگامان فلسفهٔ وجودی می‌داند و بر آن است که شیوهٔ زندگانی وبر، خودآشکارکنندهٔ امکانات دستیاب برای آدمی درهستی اوست. یاسپرس می‌نویسد: «از طریق این مرد می‌توانیم به ریشهٔ آنچه برای آدمی امکان‌پذیر است نفوذکنیم و ببینیم که فرد انسانی واقعاً چیست.»[95]

وبر شخصاً ارزشهای عصر روشنگری را برگزید و بی‌آنکه دستخوش اوهام و پندارهای پوچ باشد، به حکم همان ضرورتی که تصمیمات دیگر او را ایجاب کرده بود، جانب «بهترین اصولی راکه قرن هجدهم از جهت صداقت فکری و عدالت اجتماعی بدانها پای‌بند بود» گرفت. گرچه قبلا نوشته بودکه «فجر گلگون... عصر روشنگری بی آنکه امیدی به بازگشت آن باشد، رنگ می‌بازد»، با این وصف، هرگز پشت به‌آن نکرد. وبر نه تنها «حساسیت اخلاقی فوق‌العاده» داشت، بلکه یکی از آخرین مروجین فرهنگ سنتی انسانی بود. «با شور و حرارت از عدالت دفاع می‌کرد... و به ثبوت رسانیدکه در پیکار با تاریك‌اندیشی و پیشداوری و ستمگری رزمنده‌ای دلیر است. ایمانش نهایتاً، بدون

93) Löwith, op. cit., p. 212. Weber, «Objectivity in Social Science,» *Methodology*, p. 57.
94) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris, 1955), pp. 38, 42.
95) Karl Jaspers, *Max Weber: Politiker, Forscher, Philosophe* (Bremen, 1946), p. 56.

توجه به مقدرات تاریخی، متکی به حیثیت اخلاقی عقل بود.»[96]

در این زمینه نیز مانند بسیاری زمینه‌های دیگر، نظریات وبر سرجمع عقاید معاصرانش بود. او هم مانند ایشان، با وجود همهٔ ملاحظات، جانب عصر روشنگری را گرفت. همداستان با فروید، در عین اینکه صریحاً به منشاء غیر عقلانی کردار آدمی اذعان داشت، عقل را بالاترین فضایل می‌شمرد. همراه سورل و کروچه ـ ولی بمراتب بهتر از ایشان ـ اساس پژوهش تاریخی و اجتماعی را از لحاظ نحوهٔ اکتساب معرفت معلوم داشت و معیارهایی دارای ارزش و اعتبار پایدار برای فهم جهان بشر تعیین کرد. و سرانجام، مانند موسکا و پاره‌تو، نقش نخبگان را در تاریخ و تأثیر چیره‌گر زورگویی و رفتار مخالف اخلاق را در تمشیت امور بشر آنگونه که می‌بایست، باز شناخت، ولی عمیق‌تر از پاره‌تو به‌کنه عمل سیاسی نفوذ کرد. تشخیص داد که زور و نیرنگ بتنهایی کافی نیست. پی برد که سیاست منحصر به پیکار گروههای قدرتمدار برحسب قانون جنگل نیست، بلکه نهایتاً رقابت ارزشهای اخلاقی است.[97]

وبر از میان معاصرانش تنها کسی بود که توانست بین پوزیتیویسم و ایده‌آلیسم پل بزند. با ضوابط دقیقی که در روش‌شناسی برقرار ساخت، بقایای پوزیتیویسم فروید و پاره‌تو و دورکم را با آنچه هنوز در مکتب دیلتای و کروچه معتبر بود، یکی کرد و، مانند ایشان، حوزهٔ پهناوری را که هرگز مگر به طور جزئی قابل درك نبود، به حاکمیت امور غیر عقلانی و ضمیر ناخودآگاه واگذارد. اما، در عوض، به اندیشهٔ اجتماعی در درون قلمروی که متفکران اجتماعی برای خود برگزیده بودند، استقلال بخشید. وبر دریافت که شرط مقدم آزادی فکری و عقلی، محدودکردن خویش است؛ پی برد که اذعان به وجود امور غیر عقلانی و اصرار بر روشهای دقیق علمی فقط بظاهر با یکدیگر تضاد دارند. در مقابل خشك‌اندیشی و جزمیت اصحاب سنت پوزیتیویستی و مارکسیستی و در برابر ضعف و پریشانی ایده‌آلیستهای شهودگرا، او تعقل اجتماعی را بر شالودهٔ نظریه‌ای «فرضی» پی‌ریزی کرد و تنها درخواستش این بود که برمبنای نتایجی که از این نظریه بدست می‌آید، دربارهٔ آن داوری شود.

96) Protestant Ethic, p. 182. Arnold Bergstraesser, «Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis,» *Ethics*, LVII (January, 1947), 109-10.
97) Rossi, op. cit., p. 380.

## فصل نهم

# جنگ جهانی اول و عرصهٔ تخیل در اروپا

در این فصل و در فصل آینده، دامنهٔ بحث به قلمروی اندك متفاوت کشیده می‌شود. البته باز هم گشت و گذارمان در سطح «عالیتر» تاریخ اندیشه‌ها صورت خواهد گرفت نه در سطح «پایینتر». ولی سروکارمان برخلاف گذشته با پهلوانان نسل ۱۸۹۰ نخواهد بود. به دیدار کسانی می‌رویم که بیشتر به زبان مردم سخن می‌گویند: مردانی کمی جوانتر که یا افکارشان را به قالب مقالات و رسالات کوتاه می‌ریزند یا به میدان ادبیات تخیلی می‌آیند و سخنشان بیش از بیانات وزین و عالمانه ولی بی‌رنگ و لعاب دانشمندان علوم اجتماعی و فیلسوفانی که تاکنون مورد بحث بوده‌اند با مشرب و مذاق مردم عادی و با سواد جامعه سازگار است. می‌خواهیم ببینیم چگونه اندیشه‌های متفکران سالمندتر رواج پیدا کرد و ریشهٔ آن چه بود. نویسندگانی که بنابه ماهیت کارشان لازم نبود به دقت و وسواس علمی پای‌بند باشند و نیم نسل از بزرگان نوآور پیش از خودکوچکتر بودند و، با این وصف، خویشتن را شریك در تجربیات مهم زندگی ایشان می‌دانستند، حلقه‌ای تشکیل می‌دادند که گذشته را به نسل نویسندگان مردم پسند آینده اتصال می‌داد.

از سوی دیگر، همین نویسندگان جوان در عین‌حال اعضای مسنتر گروه سنی جدیدی نیز بودند که افراد آن در اوایل قرن بیستم رفته رفته به دورهٔ پختگی نزدیك می‌شدند. نویسندگان مزبور به مناسبت سنشان، نسل جوانی را به گذشته پیوند می‌دادند که از بسیاری جهات با نسلی که تاکنون موضوع بحث ما بوده، از بیخ و بن تضاد داشت. کسانی مانند شارل پگی و هرمان هسه و مارسل پروست و توماس مان، در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ بدنیا آمده بودند و واسطه‌ای محسوب می‌شدند بین بزرگترهایشان که در دههٔ پیشین زاده شده بودند و کوچکترها که از ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۰ چشم به جهان گشوده بودند و در نخستین

دههٔ سدهٔ کنونی، پای به سنین مردی می‌گذاشتند. این نسل تازه‌که هنوز در اوصافش سخن نگفته‌ایم، از دایرهٔ بحث این کتاب بیرون است، زیرا افرادی را در بر می‌گیرد که همگی پس از جنگ جهانی اول بـه شکوفایی رسیدند و بعضی رونق بازارشان حتی تا امروز هم ادامه دارد. ولی بناگاه پس از آغاز جنگ، بسیاری از افـراد نسل ۱۸۹۰ دستخوش این احساس شدندکه دیگر با نسل بعد از خود پیوند روحی و معنوی ندارند. برای‌اینکه بفهمیم چگونه این احساس پدیدآمد، باید ویژگیهای برجسته‌تر این نسل تازه را بررسی‌کنیم.

## I ـ نسل ۱۹۰۵

نقطهٔ عطف در دوران پیش از جنگ، سال ۱۹۰۵ بود. پس از ربع قـرن، نخستین‌بار در این سال سراسر اروپا بـه جنبش درآمد. انقلاب ۱۹۰۵ روسیه اولین آشوب اجتماعی در اروپا پس از وقایع ۱۸۷۱ کمون پـاریس بود. احزاب سوسیالیست فـرانسه و آلمان و اتریش و ایتالیا ناگهان با کمال شرمندگی متوجه شدند کـه آنچه را طی سالهای دراز در ابراز اعتقاد به مارکسیسم گفته‌اند و ورد زبان مؤمنان کرده‌اند، ممکن است اکنون مجبور شوند به مقام عمل بیاورند. خطر انقلاب بزودی رفع شد ولـی آثار رویداد بزرگ دیگر سال ــ یعنی نخستین بحران مراکش ــ به این آسانی زائل شدنی نبود. از ۱۹۰۵ به بعد، به دنبال هر بحران دیپلماتیك، بحران دیگری پیش می‌آمد. پگی نوشت‌که تکان واقعهٔ طنجه «در ظرف ... دو ساعت» نه تنها در زندگی خود او، بلکه در تاریخ‌کشورش و حتی‌تاریخ جهان، دوران جدیدی گشود.[1] از آن پس تا ده سال بعد، جوانان اروپا در جوی آغشته به بوی جنگ قریب‌الوقوع زندگی می‌کردند و نفس می‌کشیدند.

آنچه بیش از هر چیز نسل تازه را ازکسانی جدا می‌کردکه در دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ به‌پختگی فکری رسیده بودند، تصور رفتن به جبهه بود. مردانی چون فروید و وبر و دورکم و برگسون و موسکا وکروچه در ۱۹۰۵ مسنتر از آن بودندکه به خط اول جبهه اعزام شوند. تنها وبر در زمان جنگ لباس سربازی بتن‌کرد ولی حتی به او هم اجازهٔ شرکت در عملیات رزمی داده نشد. جنگی کـه درگـرفت، جنگ ایشان نبود، جنگ پسرانشان بـود. تجربهٔ سرنوشت‌ساز در زندگی آنان، تجدید حیات فکری در دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ و، در زندگی

1) Charles Péguy, «Notre Patrie,» *Cahiers de la Quinzaine* (October 22, 1905) (Paris, 1915), p. 120.

فرانسویان، دفاع از سروان دریفوس بود. جنگ، رویداد بزرگ زندگی پسرانشان محسوب می‌شد. تباین تجربه‌ها که در تاریخ عقاید همیشه گروههای سنی را از یکدیگر جدا کرده است، در اینجا به این صورت خاص مصداق می‌یافت.

افراد نسل جدید در خطر دائم جنگ زندگی می‌کردند و، از این رو، از پدرانشان بی‌شکیب‌تر بودند. احترام بزرگترانشان را حفظ می‌کردند و از این جهت با تصویری که معمولا از نسلهای جوانتر ترسیم می‌شود، تفاوت داشتند. اما در جستجوی چیزی بودند تکان دهنده‌تر و جزمی‌تر از آنچه بزرگترانشان عرضه می‌کردند. ره‌آوردهای ایشان را می‌ستودند اما تعبیرشان از یافته‌های آنان خشن و خالی از ظرافت بود. نسل نویسندگان و پژوهندگان دهۀ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ به همین اکتفا کرده بودند که توان عقل را مورد تردید قرار دهند. جوانان ۱۹۰۵ یا به امور بیرون از دایرۀ عقل و منطق گرایش داشتند یا یکسره خرد ستیز بودند. این فرق اساسی و حساس که غالباً در مطالعۀ تاریخ سیر اندیشه‌ها در قرن ما در پردۀ ابهام مانده است، بیشتر ناشی از تضاد میان این دو گروه سنی بود. جوانترها دیگر بیطرفی مؤدبانۀ بزرگترانشان را کافی نمی‌دانستند و همه‌جا در پی چیزی بودند که از آن آرمان‌سازی کنند و به آن ایمان بورزند.

در آلمان کمر به این بسته بودند که تعالیم نیچه را به مقام عمل درآورند و رأساً وارد کار شوند. خویشتن را «نخستین نسل رزم‌آوران و اژدها شکنانی» می‌دانستند که دعوت فیلسوف آلمانی را برای تأسیس «رایش جوانان» پذیرفته است. شاعرشان اشتفان گئورگه یکی از مریدان نیچه بود. از او آموختند که در خود به چشم اشراف روحانی و معنوی عصر خویش و عهده‌دار رسالتی والا (ولو مبهم) بنگرند. سرمست از احساس آزادی جسمی و روحی، سازمانهای جدید جوانان را عرصۀ شکفتگی تشکیلاتی خویش ساخته بودند. در اکتبر ۱۹۱۳، ده ماه پیش از شعله‌ور شدن آتش جنگ، نمایندگان «جوانان آزاد آلمان» در مرکز آن کشور برفراز تپۀ هوهن مایسنر گردهم آمدند و در مراسمی نمایشگونه پیمان بستند که «در هر شرایط ... در راه نیل به آزادی درونی ... متفقاً دست به اقدام بزنند». همینگونه جوانان بودند که چهار سال بعد در اجتماعی در بورگ لاونشتاین در تورینگن، از ماکس وبر خواستند که قبول کند بر آنان سمت پیامبری و پیشوایی داشته باشد. اما وبر از پذیرفتن این درخواست سر باز زد.[۲]

2) Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism: Its History and Dilemma* ←

در ایتالیا از سالهای اول قرن تا آغاز جنگ، نویسندگان جدید و مجله‌های جدید و سازمانهای سیاسی جدید کسب شهرت و اهمیت می‌کردند. کروچه در برابر پوزیتیویسم به‌طرز معقول و متوازن واکنش نشان داده بود، اما عکس‌العمل نسل جوان به صورت نوعی انفجار روحی درآمد. نمودار این تغییر مشرب در جوانان ایتالیا، ظهور ناسیونالیسم در سیاست، دینامیسم و «فوتوریسم» در ادبیات و، بالاتر از همه، سرمشق قرار دادن جادوگر آتشین طبع الفاظ، گابریله د/انونتسیو بود. در ۱۹۰۸، با تأسیس مجلهٔ لاوچه در فلورانس، برخی از نویسندگان جدید به همکاری با بزرگترانشان مشغول شدند تا بلکه بتوانند راهی برای تلفیق نوعی ناسیونالیسم معتدل با سنن قدیمتر آزادیخواهی بیابند.

کروچه از فراز مقام بلندی که در عالم اندیشه بدست آورده بود، مانند گوته که در اواخر عمر گاه از ستایشی که رمانتیکهای آلمان نثارش می‌کردند شرمنده می‌شد و گاه به خود می‌بالید، با نگاهی پدرانه و حاکی از همدلی به این جوش و خروش رو به فزونی می‌نگریست. به‌طور ضمنی می‌خواست بفهماند که اگر این جنب و جوش هیجانزده درست مهار شود، البته نتایج سودمند خواهد داشت. ولی د/انونتسیو را جز به چشم نکوهش نمی‌توانست بنگرد و معتقد بود که نام خودش را به هیچ‌رو نباید با نام د/انونتسیو مرتبط سازند، زیرا «د/انونتسیانیسم به معنای صحیح کلمه» متعلق به نسلی است که «از ۱۸۹۰ تاکنون رشد کرده است» و او و آن شاعر نسل جوان «از لحاظ روحی به دو نسل مختلف» تعلق دارند.

> با اینکه هنر د/انونتسیو جای جای ستایش مرا برمی‌انگیخت، اما هرگز با اصولی که او در اخلاق تلویحاً مطرح یا علناً تبلیغ می‌کرد حتی به طور آنی و به انگیزهٔ عواطف نیز احساس موافقت نمی‌کردم ... بیاد نمی‌آورم که حتی یك لحظه از فرق باریك‌بینی مادی با لطافت روحی یا جولان شهوی با طیران معنوی یا قهرمان نمایی با وظیفه‌شناسی غفلت کرده باشم.[۳]

---

*in the Twentieth Century* (Princeton, N.J., 1957), pp. 43-6. Marianne Weber, op. cit., pp. 642-7.

3) B. Croce, «Contributo alla critica di me stesso» (1918), *Etica e politica* (Bari, 1931).

ترجمهٔ انگلیسی
*An Autobiography*, trans. R. G. Collingwood (Oxford, 1927), pp. 86-7.

ولی جایی که بیش از هر جا، مرز میان نسلها دانسته و خواسته مشخص شده بود در فرانسه بود و شواهد ادبی ما بر تغییر مشرب نسل جوان، بیشتر از آنجا اخذ خواهد شد. در آن کشور نیز مانند آلمان در دههٔ پیش، جوانان رفته رفته بـه مسلك نیچه گرایش پیدا می‌کردند. یکی از نخستین شواهد این امر کتاب ضد اخلاق[4] آندره ژید بود که در ۱۹۰۲ منتشر شد. پس از آن، نویسندگان جوانتر مانند آلن-فورنیه کم کم به تأثیری که آشکارا یا ناخودآگاه از نیچه پذیرفته بودند، پی‌بردند.[5] با اینهمه، پیروان نیچه در فرانسه همچنان در اقلیت بودند و خدای نسل جدید برگسون بود. از ۱۹۰۵ به بعد، جوانان تحصیلکردهٔ فرانسوی به مریدان مبارز برگسون بدل شدند.

جوانان با ولع هرچه بیشتر به برگسون روی می‌آوردند و اندیشه‌های او را به سلیقهٔ خویش تعبیر و تفسیر می‌کردند. عده‌ای تعالیم وی را جوازی برای مبادرت به اقدام مستقیم در سیاست ــو معمولا از جناح راستــ تلقی می‌کردند و اعتنا نداشتند کـه چنین برداشتی بوضوح بـا معتقدات خود او در تضاد است. جمعی فلسفهٔ او را اساس ایمان جزمی مذهبی قرار داده بودند و اهمیت نمی‌دادند کـه موضع خود فیلسوف در ایـن زمینه هنوز روشن نیست. همانگونه که به کرات در تـاریخ عقاید و آرا پیش‌آمده است، این بار نیز اختیار نظریه از کف واضع آن بیرون رفت و مریدان از قید ارشادات مراد شانه تهی‌کردند. در پنج سال پیش از جنگ جهانی اول، پیروان برگسون به راه خود می‌رفتند و کاملا از روش بنیانگذار برگسونیسم مستقل شده بودند.

پدیدار غریبی بود این نسل تازه که پسران درآن از پدران محافظه‌کارتر و محتاط‌تر از آب در می‌آمدند. پدران برای اثبات بیگناهی دریفوس جنگیده بودند و با «مرتجعان» و کشیشان به پیکار برخاسته بـودند. فرزندانشان اکنون از نهضت جدید سلطنت‌طلبی شارل مورا و «آکسیون فرانسز» و ناسیونالیستهای محافظه کار و ملایمتر از قبیل موریس بارس پیروی می‌کردنـد. در دانشسرای عـالی، نفوذ لوسین‌هر، رئیس کتابخانـه، و ژان ژورس سوسیالیست بزرگ و فارغ‌التحصیل آن مؤسسه، آهسته آهسته رو به زوال می‌رفت. لئون

---

4) A. Gide, *L'Immoraliste (The Immoralist)*.

5) Geneviève Bianquis, op. cit., pp. 62-7.

رجوع کنید همچنین به سخنان نسبتاً تحقیرآمیزی که ژید در یادداشتهای روزانهٔ خود (مجلد مربوط به سالهای ۱۸۸۹ــ۱۹۳۹، چاپ پاریس، ۱۹۴۸) دربارهٔ نیچه گفته است. ترجمهٔ انگلیسی:
*The Journals of André Gide*, trans. Justin O'Brien (New York, 1947-9), II, 419-20.

بلوم که سی سال بعد به نخست وزیری فرانسه رسید ولی در این زمان فقط حقوقدانی با هوش و ادیبی متکلف محسوب می‌شد، یکی از آخرین کسانی بود که تحت تأثیر آن دو قرار گرفت. جوانانی که از دیگران نکته‌بین‌تر بودند، بلوم را تا اندازه‌ای سطحی می‌دانستند، زیرا معتقد بودند او جمله‌های مطنطن ژورس را هنوز هم جدی می‌گیرد.[۶]

دلیل دیگر کاهش نفوذ سوسیالیسم ــو به طور کلی سیاستهای جناح چپــ در میان جوانان فرانسه، بهره‌برداری و سوء استفاده از پیروزی طرفداران دریفوس بود. رادیکالهای فاتح از ۱۹۰۱ سیاستی انتقام‌جویانه در پیش گرفتند. فراماسونها به خبرچینی از افسران متمایل بـه روحانیون تشویق می‌شدند؛ از ادامهٔ کار سلسله‌ها و مدارس مذهبی جلوگیری می‌شد و عاقبت در ۱۹۰۵ کار به تفکیك دین از دولت انجامید. راهبان و راهبه‌ها به خارج مهاجرت می‌کردند؛ کودکان را با چشم گریان بـه زور اسلحهٔ سربازان از کلاسها بیرون می‌ریختند. سرانجام، به قول بارس، «منظرهٔ رقت‌انگیز کلیساهای فرانسه» کسانی را که تا آن هنگام در مسائل دینی بیطرف بودند، دستخوش عذاب وجدان ساخت. در نظر بعضی‌از این‌کسان، حمایتی که ژورس از ایـن مبارزهٔ ضد روحانی می‌کرد، بیشتر بـه پیکار با دین شباهت‌داشت. او با بهره‌برداری از پایگاه ممتازی که به عنوان روشنفکر در صحنهٔ سیاست کسب کرده‌بود، «این کارکثیف را می‌خواست در حجاب سخنوری و شعر بپوشاند» و «عقل منیع فلسفی را ظاهر آن قرار دهد» و قضیه را به صورت «اقدامی والا» به رخ ساده‌لوحان بکشد. دیگران، از قبیل پگی و پروست، تحمل این واقعیت را نداشتندکه «همان مردمی‌که برای‌اینکه نگویند در فرانسه مردی بـه علت منشأ نژادی و معتقدات دینی مورد آزار قرار می‌گیرد[۷]، کشور را زیر و زبر کرده بودند» اکنون «مدرسان وابسته به فرقه‌های مذهبی را اخراج می‌کردند و به هر چیز کـه بویی از دیانت برده بود، اعلان جنگ می‌دادند.»[۸] به قول روزنامه‌نگار یهودی، برنار لازار، چـون‌کشیشان سالها مانند طاعون بـه جان مردمی مانند او افتاده بودنـد، دلیل نمی‌شد کـه اکنون کسی برگردد و همان بلا را بــه سر خود ایشان بیاورد.[۹]

۶) یادداشتهای روزانهٔ ژید، مطالب مربوط به ۲۷ آوریل ۱۹۰۶. ترجمهٔ انگلیسی، ج ۱، ص ۱۸۱.
۷) منظور سروان دریفوس است‌که یهودی بود.ــم.
8) J. and J. Tharaud, op. cit., I, 221, 235-6.
9) Charles Péguy, «Notre Jeunesse,» *Cahiers de la Quinzaine* (July 17, 1910) (Paris, 1933), p. 101.

در سال ۱۹۰۰، در محافل روشنفکری زشت بودکه کسی عامل به مذهب کاتولیك باشد. اما تا ۱۹۱۰ رفته رفته کار بـه جایی رسیده بود کـه گرچه اکثر مردم ــ بخصوص فیلسوف مسلکان پوزیتیویست ــ هنوز لاف بیدینی می‌زدند، اما اقلیت رو به رشدی هم مرکب از افراد لطیف طبع و فهیم پیدا شده بودکه راه بازگشت به‌کیش پدری را می‌پیمود. تنی چند از بزرگان ــ مانند شاعر معروف پل‌کلودل از مسنترها و فیلسوف جوان، ژاك ماریتن ــ با بازگشت به‌کلیسا سرمشقی برای دیگران شده بودند. ماریتن حتی ملتمسانه از همسر شارل پگی خواست که برای تخفیف عذاب وجدان شوهرش، بگذارد به فرزندانش غسل تعمید داده شود، اما آن زن زیر بار نرفت.

در ۱۹۰۵، فقط سه چهار دانشجو در دانشسرای عالی ایمان مذهبی خویش را آشکار می‌کردند. در ۱۹۱۲، این تعداد به‌چهل تن، یعنی یك سوم دانشجویان رسیده بود. سالهای دراز آن مؤسسهٔ معتبر «دژ تسخیرناپذیر شکاکان شوخ طبع» بود، ولی اکنون روح تازه‌ای کم‌کم در آن نفوذ می‌کـرد.[10] همین جریان در دیگر مراکـز آموزشی و سایر محافل روشنفکری نیز آغاز شده بود. روژه مارتن دوگار، دوست جوان و همکار ادبی آندره ژید به بهترین وجه این تغییر موضع را نسبت به‌امور دینی ثبت‌کرده‌است. رمان ژان باروآ که در ۱۹۱۳ انتشار یافت، نشان می‌دادکـه این سلوك روحانی افـراد همنسل نویسنده از کجا آغاز شده‌است. مارتن دوگار با دیدهٔ باریك‌بین نیمسایه‌های عواطف مذهبی را می‌نگریست و مسیر دگرگونیهای تدریجی ایمان لطیف و سادهٔ کودکی را پی می‌گرفت که‌کم کم به سبك «مدرنیستها» یا متجددین، جزمیات دینی را به مجموعه‌ای از نمادها تعبیر می‌کرد. اما «مدرنیسم» ژان‌باروآ نیز کـه شخصیتی داستانی بود، مـانند مدرنیسم بسیاری از معاصران واقعی و زنده‌اش، مصالحه‌ای ناپایدار بود. پاپ «مدرنیسم» را پس از چندی محکوم‌کرد. آن سوی «مدرنیسم»، حوزهٔ مادی مسلکان پوزیتیویست بود که جسورانه از لامذهبی دفاع می‌کردند. سر منزل آشتی نهایی و قطعی با کلیسا فراتر از اینها بود. سلوك فکری قهرمان داستان مارتن دوگار، نمونهٔ راهی بـودکـه ظاهراً می‌بایست در این قرن پیش گرفت. اما متدینان از این آزرده خاطر بودند که چرا باید بازگشت ژان باروآ به آغوش‌کلیسا به جـای اینکه دانسته و آزادانه صورت پذیرفته بـاشد، از سر اضطـرار انجام بگیرد و از

10) Jacques Chastenet, *Une Epoque pathétique: La France de M. Fallières* (Paris, 1949), p. 218.

نومیدی در چنگال بیماری و شوربختیهای زندگی خصوصی و هراس از مرگ ناشی‌شود.

ولی حتی ژان باروآ هم شخصیتی درگذر است و هنوز معذب و گرفتار جدال با خویشتن، بر سر دو راهی ایستاده است: یك طرف راه شکاکان آزادیخواه گذشته است و طرف دیگر، راه متعصبان و جزمیان آینده. هنگامی که باروآ در میانسالی با دو دانشجو مواجه می‌شود که سعی دارند گرایشهای جوانان فرانسوی را به او تفهیم کنند، ناگهان پی می‌برد که با زبانی نا آشنا و هراس‌انگیز با او سخن می‌گویند. از اینکه همسخنانش علم را خوار می‌دارند و بر آستان قدرت سر تعظیم فرود می‌آورند، بیزار می‌شود. این دو دانشجو در نظر او نمایندگان واپسگرایی و ارتجاع، اما در چشم خودشان پرچمداران تجدید حیات روحی بشرند.

تضاد میان باروآ و آن دو دانشجو، مبین وضع دو پهلویی است که در مطالعهٔ نسل ۱۹۰۵ با آن روبرو می‌شویم. در فرانسه و آلمان، درست در سالهای پیش از جنگ، روحی بر جوانان استیلا یافته بود که تعبد در آن با خلاقیت خودانگیخته جمع شده بود. مورخانی که تاریخ این دوره را رقم زده‌اند، برحسب اینکه تکیه‌گاه را کجا قرار داده باشند، داوریهای بسیار متفاوت دربارهٔ آن کرده‌اند. از سویی، مقدمات ظهور فاشیسم و، از سوی دیگر، شوق احیای فرهنگ و عشق به زندگی را که وحشیانه در نطفه خفه شد، در فضای آن روزگار دیده‌اند. افراد این نسل در فرانسه و آلمان، همان جوانانی بودند که معاصران عقیده داشتند بهترینشان در جنگ به کام مرگ رفتند. از بازیهای غم‌انگیز روزگار یکی اینکه خود این افراد با آغوش باز از جنگ استقبال می‌کردند. جنگجوتران بر این باور بودند که آرمان جنب و جوش در زندگی که آنهمه در طلب آن مشتاقی کشیده بودند، سرانجام در دسترس قرار گرفته است. اندیشه‌وران به پیشباز جنگ می‌رفتند چون از چشم براهی خسته شده بودند و می‌گفتند: «جنگ به هر حال از این انتظار بی‌پایان بهتر است.»[11]

11) Pierre Andreu, *Notre Maître M. Sorel*, p. 89.

نویسندهٔ کتاب مذکور، این گفته را از دریو دو لا روشل نقل کرده‌است. همچنین:

Chastenet, op. cit., pp. 11-12, 353.

## II- پگی و آلن-فورنیه

پگی یکبار نوشت: «من همهٔ عمر در سرحدات جنگیده‌ام».[۱۲] «سرحد» در این جمله دست کم به دو معناست. پگی محروم از تیزبینی و حدت دریافت، دربدر به دنبال صداقت فکری می‌گشت و سخن‌پردازیهای سطحی و پاسخهای قالبی را تحمل نداشت. بدین معنا او واقعاً می‌کوشید مرزبان خطهٔ اندیشه باشد. از طرف دیگر، از ۱۹۰۵ اصرار می‌ورزید که فرانسه درخطر است و احساس می‌کرد برای حراست از مرزهای میهنش وارد نبردی پایان ناپذیر شده است. از این رو، شاید بر خلاف انتظار نبود که تنها یك ماه پس از آغاز جنگ و به فاصلهٔ کوتاهی از پاریس، هنگامی که پیشاپیش سربازان تحت امرش در نبردی سخت می‌جنگید، به خاك و خون فرو غلتد.

بارها در فصلهای گذشتهٔ این کتاب به پگی برخورده‌ایم و بخصوص او را در مقام شاگرد برگسون و دوست و مونس فکری سورل شناخته‌ایم. پگی نخستین بار در ایام دانشجویی در دانشسرای عالی با برگسون آشنا شده بود. «تعالیم شگفت‌انگیز» آن معلم جوان و فوق‌العاده، پگی را تسخیر کرده و در روحش طوفانی برانگیخته بود.

در سکوت کامل گوش می‌داد، در مباحثات شرکت نمی‌کرد و هیچ چیز نمی‌نوشت. چنین بود روش آن «جوان پر احساس و گرفته و احمق». برگسون اعتنا نمی‌کرد چون شنیده بود که این جوان موردی استثنایی است و ممکن بود هرگز حتی صدای او هم به گوشش نخورد اگر [پگی] روزی در راهرو دانشسرا سبز نمی‌شد و به او نمی‌گفت: «می‌دانم که شما برای اینکه تمام وقتتان را صرف ما کنید، کار خودتان را کنار گذاشته‌اید. ولی نکنید. شما باید کتاب بنویسید و آن کار باید بر همه‌چیز مقدم باشد.» این را گفت و به راه خود رفت.[۱۳]

بعدها هنگامی که برگسون استاد کلژ دو فرانس شده بود، پگی همیشه سر سخنرانیهای او حاضر می‌شد. خود را در شنلی آبی می‌پیچید و ته سالن می‌نشست و ساکت و بدقت به پیام سخنران گوش فرا می‌داد.

برگسون عصر روزهای جمعه سخنرانی می‌کرد. سر ساعت یك ربع به پنج، سورل

12) C. Péguy, *Note conjointe*, p. 276.
13) Daniel Halévy, op. cit., p. 29.

به دفتر مجلهٔ کائیه دو لا کنزن می‌رفت تا پگی و احیاناً دوستان دیگری را که می‌خواستند سخنرانی را بشنوند، بردارد و با هم بروند. پگی از سورل سالها کوچکتر بود و از سر مهر او را «بابا سورل» لقب داده بود. هر پنجشنبه بعد از ظهر، سردبیر مجله برای دیدار دوستان و منتقدان و مشترکان «می‌نشست» و سورل هم مانند دیگران به مؤسسهٔ انتشاراتی غریب و عجیب دوستش می‌رفت. در دفتر فسقلی پگی تنها یك صندلی بود و آن هم به سورل اختصاص داشت. سورل مجادله‌گر و ردیه نویس، با هیکل درشت و ریش سفید می‌نشست و از خزانهٔ پهناور معلومات و پیشداوریهای پراکندهٔ خویش جوانان را فیض می‌بخشید.[14]

سورل و پگی در همدلی بامردم، درپای‌بندی به اخلاق، در عدم تحمل چرب‌زبانیها و لفاظیهای روشنفکرمآبانه و در بیزاری از خواص سیاسی و دانشگاهی کشورشان شریك بودند. هردو اهل جدل بودند و ذهنشان با یکدیگر هماهنگی داشت. ولی در شیوه ودامنهٔ تفکر غیراز هم بودند. سورل، چنانکه بیاد داریم، آموزش فنی داشت: ذهنش متوجه کلیات بود، فشرده و موجز می‌نوشت و ازخواندن خسته نمی‌شد. پگی بندرت مجال خواندن پیدا می‌کرد، تحصیلات ادبی وفلسفی داشت و درازنویس بود. سورل به همان شیوهٔ غیرمعمولی که داشت، به دنیای علوم اجتماعی هم گریز می‌زد. پگی صرفاً ادیب بود. شعر می‌گفت و مقاله می‌نوشت. به واسطهٔ شعر بلندی که دربارهٔ ژاندارك گفته بود نخست در ۱۹۰۹ طرف توجه مردم قرار گرفته بود.

پگی حلقه‌ای است که ادبیات و اندیشهٔ اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. زندگی و فعالیتهایش نیز در سطحی بین تفکرات بزرگترانش دربارهٔ مسائل انتزاعی و کلی و تقیدات خاص نسل ۱۹۰۵ به امور سیاسی می‌گذشت. موضع ایدهٔولوژیك او از چنان خصوصیات منحصر بفردی برخوردار بود که در هیچ‌کدام از بخش‌بندیهای عادی عالم سیاست در فرانسه نمی‌گنجید. پگی نیز مانند مورا و بارس خویشتن را صاحب رسالتی ملی می‌دانست اما، در عین حال، هرگز از جمهوریخواهی و پیگیری آرمانهای سوسیالیستی دست برنمی‌داشت. از طرفی با آلن در دفاع از حق مردم عادی در برابر دستگاه دیوانی دولت همرأی بود و، از طرف دیگر، بکلی با او دربارهٔ ژورس و حزب رادیکال و قوانین ضدکلیسایی سالهای ۱۹۰۱–۱۹۰۵ اختلاف‌نظر داشت. دورکم را یکی از کاهنان «فرقهٔ

---

14) Ibid., p. 62-5.

روشنفکران» می‌دانست که بر حیات فرهنگی فرانسه از دژ سوربن[15] فرمان می‌راندند و، به این جهت، از او بیزار بود[16]؛ اما، در عین حال، درگرماگرم قضیهٔ دریفوس فریاد برداشته بود «همه با هم» و با چوب بزرگی پشت درکلاس او به نگهبانی ایستاده بود تا دانشجویان ناسیونالیست مزاحمش نشوند. زندگی فرانسویان به خانه‌های مجزا تقسیم می‌شد و پگی دائماً در این‌کار بود که یکی از آن دیوارهها را بشکند واز آن بگذرد. بقدری تغییر موضع می‌دادکه همیشه، مانند سورل، یاران و دوستدارانش را به حیرت می‌افکند. با اینهمه، به‌معنایی خاص ــ به معنایی‌که تنها خودش‌کاملا درك می‌کرد ــ همواره به برداشتی که شخصاً از زندگی و کار داشت وفادار بود.

در نظر معاصران، حتی‌کسانی‌که بکلی از آنچه او بدان پای بند بود نفرت داشتند، پگی همیشه شخصیتی «پاك» و «بی‌آلایش» بود و همه ــ یعنی افراد همان نسلی‌که فقط‌کمی از وی‌کوچکتر بودند و بزودی می‌بایست در سالهای وحشت‌انگیز پس از ۱۹۱۴ در بوتهٔ آزمایش جنگ‌گداخته شوند ــ او را به چشم رهبر و نمونه می‌نگریستند.

پگی حتی پیش ازاینکه در۱۸۹۴در بیست ویك سالگی وارد دانشسرای عالی شود، شخصیتی استثنایی بود. فرزند راستین خلق بود، از همکلاسیهایش کمی بزرگتر بود و پیشاپیش هشدار داده بودکه زیر بار بلاها و مسخره‌بازیهایی‌که دانشجویان ارشد به سر دانشجویان تازه وارد می‌آورند، نخواهد رفت. همین‌که توانسته بود به چنین قلهٔ رفیعی در عالم‌آموزش عالی برسد، گواه پشتکار خودش و دقت نظر و بصیرت معلمانش بودکه چنین شاگردی را از حمایت وتشویق برخوردارکرده بودند و این نمونه ثابت می‌کردکه‌آرمان دموکراتیك درآموزش‌وپرورش فرانسه بیش از افسانه و تعارف است.

اما ژرژ سورل پنج سال پس‌از درگذشت پگی و تنها سه سال قبل از مرگ خودش، هنگامی‌که به‌گذشته می‌نگریست، نمی‌توانست از ابراز تردید خودداری‌کندکه آیا واقعاً تحصیل در دانشسرای عالی به سود دوست از دست رفته‌اش بوده است یا نه. به عقیدهٔ سورل، این امر

[پگی] را در محیطی قرار دادکه به هیچ وجه با احساساتش سازگار نبود. او

---

۱۵) مراد دانشگاه پاریس است.ــم.

۱۶) رجوع‌کنید به چهار مقاله‌ای‌که درشماره‌های ۴ نوامبر و ۲ دسامبر ۱۹۰۶ و ۳ فوریه و ۶ اکتبر ۱۹۰۷ در «کائیه» نوشته است. این مقالات بعدها تحت عنوان Situations (پاریس، ۱۹۴۰) گردآوری و چاپ شد.

نمی‌توانست در برابر خواستهایی که مطابق رسوم طبقهٔ متوسط به پسران طبقهٔ حاکم تحمیل می‌شد سر فرود آورد و، بنابراین، همهٔ عمر در رنج بود که چراکسانی که با عواطف مردم دوستانه‌اش بیگانه‌اند با او به‌صورت عاصی و شورشی رفتار می‌کنند. از این گذشته، صنایع بدیعی متداول درسخن دانشگاهیان، بر سبك نگارش او سنگینی می‌کرد و همین سبب شد که نوشته‌هایش مملو از صفات و مترادفات و نازك کاریهای لفظی نامترقب شود و بی آنکه به خواننده چیزی بیاموزد، فقط اسباب حیرتش گردد.[۱۷]

در دانشسرا، پگی نیز مانند دورکم (ولی به دلایل دیگر) وصله‌ای ناجور و بیگانه بود. همقطارانش فرزندان طبقات با فرهنگ جامعه و جوانانی برخوردار از بیان‌فصیح و بلیغ بودند. پگی در این حلقه، پسر یك صندلی‌ساز همسر مردهٔ اهل اورلئان بود. کند و عبوس بود وهمه چیز را زیاد جدی می‌گرفت. با این وصف، همدرسانش نمی‌توانستند از احترام به او خودداری کنند و وقتی چند سال بعد درنبردهای خیابانی دورهٔ دریفوس، پگی فرماندهی را بدست گرفت، باتفاق کهترانشان بیچون و چرا از او تبعیت کردند اما درضمن به این نتیجه رسیدندکه زندگی کردن با وی کار آسانی نیست. پگی می‌دانست که جایش اینجا نیست. در ۱۸۹۸ از دانشسرا مرخصی گرفت. ازدواج کرد و در امتحانات «آگره گاسیون» رد شدو چون دید راه پیشرفت دانشگاهی به رویش بسته است، راه دیگری در پیش‌گرفت و بر آن شد تا به‌عنوان روزنامه‌نگاری مستقل، در جهان فکری و فرهنگی فرانسه جایی برای خود بازکند.

مدت کوتاهی سردبیر یکی از نشریات سوسیالیستی بود. اما دیری نگذشت که با ژورس، هر، بلوم و دیگر روشنفکران حزب اختلاف‌نظر پیداکرد و در ۱۹۰۰ نشریه‌ای تأسیس کرد که منحصر بفرد بود. کائیه دو لا کنزن ـ یا به‌ترجمهٔ تقریبی، «دفترهای دوهفتگی» ـ واقعاً جریده‌ای مانند دیگر جرايد نبود. هر کائیه [یا «دفتر»] مشتمل بر کتاب یا مقاله‌ای طولانی و کامل و بیشتر به قلم خود پگی بود. کائیه به معنایی خاص نشریهٔ شخصی خود او بود. پگی ازکودکی صنعتگر بار آمده بود و با دقت هر چه تمامتر بر همهٔ مراحل تولید نظارت می‌کرد و معتقد بود هر شماره باید بدون کوچکترین غلط چاپی، از هر جهت کامل ازآب درآید.

کائیه کمتر از یکهزار مشترك داشت و دائماً بر لبهٔ ورشکستگی دست و پا می‌زد ولی

17) Sorel, «Charles Péguy,» *La Ronda*, I (April 1919), 58-9.

در ده سال اول قرن بیستم، یکی از بدیعترین و اندیشه‌برانگیزترین نشریات سراسر اروپا بشمار می‌رفت. پگی در نگارش، تازگی و طراوت و همچنین سرسختی شهرستانیها را داشت. عده‌ای از طرفداران جوان دریفوس ـ به اضافهٔ البته ژرژ سورل که هیچ چیز خروشیدنش را مانع نمی‌شد ـ در مقام یاران و نویسندگان مجله دور پگی گرد آمدند.

در اواخر دهه، چند واقعهٔ تکان‌دهنده بسختی کائیه را به لرزه درآورد. در ۱۹۰۸، پگی اعلام کرد به‌کیش کاتولیك درآمده است. اکثر مشترکان مجله، مانند خود پگی در گذشته، آزاداندیشانی دوآتشه بودند و این‌کار توهین مستقیم به‌آنان بود. دو سال بعد، در کتاب جوانی ما، پگی لبهٔ تیز حمله را متوجه کسانی کرد که از پیروزی در قضیهٔ دریفوس بهره‌برداری می‌کردند و بدین وسیله گروه دیگری از پشتیبانان صاحب نفوذ مجله را با خود به ضدیت برانگیخت. وسرانجام در ۱۹۱۲، قطع رابطه با سورل پیش‌آمد. علل این قهر ابلهانه‌تر از آن است که بنظر راست بیاید. ژولین بندا، یکی از روشنفکران یهودی وابسته به کائیه، رمانی نوشته بود.[۱۸] سورل از آنجا که در اینگونه موارد زهد خشك نشان می‌داد، کتاب را الفیه و شلفیه‌نگاری دانسته و محکوم کرده بود. بنابراین، وقتی رمان بندا موفق به دریافت جایزهٔ گنکور نشد، پگی گناه را به‌گردن سورل انداخت و از اوخواست ازآن پس دیگر به دفتر مجله نیاید. سورل هم نرفت و رابطه قطع شد.[۱۹]

بدون شك این قطع رابطه دلایل عمیقتر داشت. پگی و سورل هر دو عادت داشتند مرزبندیهای‌معمول درفرانسه را نادیده بینگارند. اما چندسال‌بود که درجهت مخالف‌یکدیگر مرزها را پشت سر می‌گذاشتند. اوایل هر دو جمهوریخواه و سوسیالیست و آزاداندیش بودند. ولی اکنون سورل با سلطنت‌طلبان سرو سر پیدا کرده بود و پگی به دامان مذهب بازگشته بود. هر دو به دشمن در جناح راست نزدیك شده بودند اما هر یك در جهتی مخالف دیگری دست به این کار زده بود. سورل، بطوریکه شنیده می‌شود، کاتولیك شدن پگی را بجد نمی‌گرفت و پگی اعتقاد راسخ پیداکرده بودکه سورل پنهانی هرچه ازدستش ساخته است برای سست‌کردن پایه‌های کائیه انجام می‌دهد.

پگی در دو سال آخر عمر، در تنهایی و فقر رقت‌انگیز زندگی می‌کرد. پیدا بودکه

---

18) Julien Benda, *L'Ordination*.

۱۹) برای آگاهی بیشتر از این قضیه، رجوع کنید به:
Andreu, op. cit., pp. 272-86. Halévy, op. cit., pp. 171-2. Tharaud, op. cit., II, 137-43.

کفگیر کاتیه کم‌کم به ته دیگ می‌خورد. پگی تقریباً با همهٔ دوستانش نزاع کرده بود. به غیر از بندا تقریباً هیچ‌کس نمانده بود ولی، چنانکه خواهیم دید، پگی با او هیچ قدر مشترکی نداشت.[۲۰] جناح چپ به او بدبین شده بود؛ جناح راست و کلیسا هم با او میانه‌ای نداشتند. ازدواجش در کلیسا انجام نگرفته بود و فرزندانش غسل تعمید نیافته بودند و، از این‌رو، پگی نمی‌توانست با مذهبش رسماً در اتصال روحانی باشد. در اوایل ژوئن۱۹۱۴ کلیسای کاتولیک کتابهای برگسون را در فهرست کتب ممنوعه جای داد. پگی بشدت و به طور مستدل به این‌کار اعتراض‌کرد و از آن پس معلوم بود که نوشته‌های خود او هم دیر یا زود ممنوع اعلام خواهند شد. دو ماه بعد، دیگر هیچ دلیلی باقی نمانده بود که پگی از جنگ استقبال نکند.

پگی همیشه خدمت سربازی را دوست داشت و با دلی‌شاد به جبهه رفت. وقتی درست پیش از نبرد مارن گلوله جمجمه‌اش را شکافت، سربازان بی‌اختیار به یاد بیتی افتادند که نه ماه قبل از او به چاپ رسیده بود:

خوشا به حال کسانی که در نبردهای بزرگ به آغوش مرگ رفته‌اند،
و رویا روی خداوند بر خاک آرمیده‌اند.

پگی یکبار در توصیف سبک ادبی خود چنین نوشته بود: «ما ناچار خواهیم بود از راههای دیگر و با حفاریهای پیاپی جلو برویم... تا جایی‌که بتوانیم با گمانه زدن و پیشرویهای جزئی و نقب‌کندن و فنون نقب‌کاری پیش خواهیم رفت» (و بعد با استفاده از تشبیهات دیگر، ادامه داده بود) «اما حتی اگر از قلب و تحریف هم خودداری‌کنیم و همانقدر که واقعیت سرراست و پیوسته است، ما نیز همانگونه بی‌وقفه و مستقیم به سوی آن پیش برویم، [حتی در آن صورت هم] هرگز نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که آیا به هدف واصل خواهیم شد و آیا اصولا به جایی خواهیم رسید یا نه.»[۲۱] به نظر ژید، پگی با نوعی «لکنت فکری» می‌نوشت.[۲۲] ضعف و قدرت نوشته‌های او هر دو در همین ویژگی بود. وقتی قلم بر کاغذ می‌گذاشت، حتی یک کلمه را تغییر نمی‌داد. هرچه می‌نوشت، جوشان و خودانگیخته همانگونه که زندگیش جریان پیدا می‌کرد، از قلمش جاری می‌شد.

۲۰) رجوع‌کنید به فصل دهم. وصف پگی از مناسباتش با بندا در نوشتهٔ زیر نیز جالب نظر است:
Péguy, *Note conjointe*, pp. 62-9.
21) Péguy, *Situations*, pp. 8, 105.
22) Gide, *Journals*, I, 329.

نحوهٔ تفکر پگی نشان می‌داد که هدفش بکار بستن اصول ما بعدالطبیعی فلسفهٔ برگسون است و می‌خواهد زندگی را از هر طرف در بر بگیرد. به این جهت، اندیشه‌اش به خط مستقیم و بنا به توالی منطقی پیش نمی‌رفت؛ از قضیه‌ای به قضیهٔ دیگر غلت پیدا می‌کرد. تغییرات جزئی و پیاپی جمله‌ها کم کم متراکم می‌شد تا سرانجام به قضیه‌ای تازه برسد. بنابراین، اطوار و خصوصیات ادبی پگی که حوصلهٔ خواننده را بسر می‌برد ــ مانند تکرار معانی و استفادهٔ بیحد از مترادفاتی که صد در صد هم مترادف نبودند ــ در واقع از جهت روش کار او واجد اهمیت اساسی بود. اثری که انشای او در ما می‌گذارد این است که احساس می‌کنیم نویسنده کند و کج کج و خرچنگ‌وار به سوی نتیجه‌ای که خطوط پیرامونی آن باید بتدریج مشخص شود، به پیش می‌خزد. وقتی این روش به وجه احسن بکار رود، ممکن است عاقبت وضوحی به موضوع بدهد که روش متعارف پیش رفتن برحسب توالی منطقی عاجز از دست یافتن به آن است. اما هنگامی که نویسنده نتواند از آن به نحو صحیح استفاده کند، چنانکه سورل خاطرنشان کرده است، به سخن‌پردازی و لفاظی محض مبدل می‌شود و این درست چیزی است که پگی به هر قیمت می‌خواست از آن پرهیز کند.

پگی ارجی به شیوایی ادبی صرف نمی‌نهاد و، از این جهت، از هر نویسندهٔ دیگر کمتر خصلت «فرانسوی» داشت و از خود برگسون هم که پاکیزه‌ترین نثر را می‌نوشت، برگسونی‌تر بود. در واقع، کار پگی نمایانگر محدودیتهای فنی شیوهٔ برخورد برگسونی بود و نشان می‌داد که زبان ــ و بویژه زبان فرانسه ــ اساساً برای این منظور ساخته نشده است.

پگی در دانشسرا مرید برگسون شد. اما مقدم بر آن، تبار دهقانی داشت و همیشه از نظر کندی اندیشه و کندی بیان، دهقانزاده باقی ماند، جز اینکه، به همین جهت، بیانش استوارتر بود و همین خصوصیت در زیر سطح آن فرهنگ ادبی که در مدرسه کسب کرده بود، هستهٔ مرکزی خلل‌ناپذیر روح او را تشکیل می‌داد. به همین دلیل پگی از اول در کائیه نوشت که از چاپ هر چیزی که محصول تجربهٔ دست اول و شخصی نباشد ــ «چیزی که به سر خودمان نیامده باشد» ــ امتناع خواهد کرد. او خواستار صداقت و درستی تمام عیار بود و خدمتی که به حیات فکری فرانسه کرد در همین خلاصه می‌شد.

وقتی از این نظرگاه نگاه می‌کنیم، نوعی وحدت پایدار و نا زدودنی در نظریات سیاسی و اجتماعی مختلف و متغایر او می‌بینیم. پگی همیشه خود را سوسیالیست می‌دانست، منتها سوسیالیستی غیر از سیاستبازهای حزبی که می‌خواستند این عنوان را منحصر به خودشان کنند. پگی معتقد بود که اینگونه افراد، مشتی عوام‌فریب بورژوا بیش نیستند که هیچ درکی

از افکار و احساسات مردم عادی ندارند. او نیز مانند سورل، چشم به «مدینه»ای درآینده دوخته بود که احساس غرور آدمی را از کاری که از جان و دل انجام می‌دهد، به او بازگرداند. پگی بر آن نبود که بیسامانی جدیدی در نتیجهٔ آشوبگری اجتماعی بر بیسامانی قدیم محصول سرمایه‌داری بیفزاید. هدفش «بنیاد نهادن و باز گردانیدن نظم و سامان [بود] ـ نظمی نوین و قدیمی، نظمی جدید و باستانی، اما ابداً نه امروزی ـ نظم سخت کوشی، نظم کار، نظم مرد کارگر...»[۲۳]

آیا پگی دموکرات بود؟ مسلماً او به اینکه عده‌ای صرفاً رأی به صندوق بریزند و چند نفری اکثریت را آلت دست قرار دهند، اعتقاد نداشت. اما به معنای خاصی که سورل ممکن نبود دموکرات محسوب شود، دموکرات بود. منفی‌بافیهای ویرانگر سورل را نداشت. «حقیقت باطنی» جمهوری و انقلاب کبیر را که عامهٔ فرانسویان بدان مؤمن بودند، با معصومیتی کودکانه قبول داشت. حکومت خوب را حکومت گروهی از اشراف برخاسته از قشرهای گوناگون جامعه می‌دانست که شرفشان به لیاقت فطری و شایستگی شخصی و بنیاد کارشان سخت‌کوشی باشد. به همین‌وجه، وقتی خود را کاتولیك اعلام می‌کرد، پایهٔ ایمانش اعتقاد راسخ به درستی ارزشهای مردم و صحت درکشان از مذهب کاتولیك بود. به ادعای او، احسان و گذشت می‌بایست بار دیگر محور تعالیم دین مسیح قرار بگیرد، زیرا وحشت‌انگیز بود که کلیسا به منافع طبقات بالا خدمت کند و اینگونه از تعالیم شخص مسیح منحرف شود.

در فرانسه در ۱۹۱۰، آمیزه‌ای که پگی از جمهوریخواهی و کاتولیسیسم درست کرده بود، از شگفتیهای عالم ایده‌ئولوژی بود. اما خود او هیچ تناقضی در این ایمان دوگانه نمی‌دید. هر یك از دو جنبهٔ این ایمان، نمودار «حقیقت باطنی» جداگانه‌ای بود، و هر دو باهم، موجد دو نظام بزرگ عقیدتی شده و مردم فرانسه را به چنین پدیدار یگانه‌ای در تاریخ مبدل ساخته بودند. هرآنچه در هر اعتقاد اجتماعی یا مذهبی، والا و باطراوت و نورانی بود، پگی‌آن را «حقیقت باطنی» آن اعتقاد می‌دانست، و وقتی به سطح خودپرستی و منافع حقیر شخصی انحطاط پیدا می‌کرد، در نظر او به «تدبیر و سیاست» مبدل می‌شد. «هر چیز اول ‹حقیقت باطنی› است و سرانجام کارش به ‹تدبیر و سیاست› می‌کشد.»

23) Péguy, *Notre Jeunesse*, pp. 144-5.

رجوع کنید همچنین به:

Félicien Challaye, *Péguy socialiste* (Paris, 1954), Ch. 3.

پگی بالاخص به قضیهٔ دریفوس نظر داشت، اما عموماً غرضش طبیعت کلی هر نیرویی بود که در جامعه و تاریخ در کار است. او معتقد بود که دو «حقیقت باطنی» بمراتب کمتر با یکدیگر در کین و پیکارند تا دو «سیاست» مربوط به آن دو. حتی می‌توان گفت که هر «حقیقت باطنی» با «حقیقت باطنی» ضد خویش کمتر اختلاف دارد تا با «سیاستی» که به نام خودش معروف است. بنابراین، پگی تناقضی در این پیش‌بینی نمی‌دید که دو «حقیقت باطنی» عظیم جمهوریخواهی و ایمان به مسیحیت، روزی «در یك حرکت عمیق واحد» احیا شوند ودست در دست یکدیگر فرانسه را بلند کنند و به‌اوج تلاشهای برادر وار برسانند.[۲۴]

بنابه‌این ملاحظات بود که پگی پس از کشته شدن در جنگ، نماد یگانگی مردم فرانسه شد ــ مردمی که در نتیجهٔ ۱۲۵ سال کشمکشهای سیاسی و آشوبهای مذهبی به چنان پراکندگی غم‌انگیزی دچار شده بودند. پگی سالها در ستایش ژاندارك ترانه سروده بود و پس از مرگ، خودش نیز مانند او، محور فرهنگ و تفکر ویژه‌ای برای ملت فرانسه شد. در دورهٔ بین دو جنگ، او را شاعری کوچك و پیامبری بزرگ می‌دانستند. اما جنگ دوم جهانی او را به درجهٔ خدایی رسانید. در سراسر دوره‌ای که از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ فرانسه در اشغال آلمان بود و نهضت مقاومت فعالیت داشت، صدای پگی از گلوی ملتی شهید بیرون می‌آمد. از منتهاالیه جناح راست تا منتهاالیه جناح چپ، در تمام طبقات جامعه و اردوهای ایده‌ئولوژیك، همه از سخنان پگی شاهد می‌آوردند و او را نویسنده‌ای می‌دانستند که به ملت فرانسه نشان داده چگونه به روح خویش بازگردد.

پگی برای فرانسویان قدر و قیمتی اختصاصی دارد که بیگانگان از درك کامل آن ناتوانند. به این جهت، دید فرانسویان نسبت به او عاری از نقادی و سنجش‌گری است. تقریباً هر چیزی که دربارهٔ او نوشته شده از محبتی آمیخته به احترام مایه می‌گیرد. ولی ما که اندکی دورتر ایستاده‌ایم، شاید بتوانیم در قضاوت از شائبهٔ احساسات برکنار بمانیم.

باید تصدیق کرد که از پگی اثر منثور عمده‌ای در زمینه‌های نظری بجای نمانده است. پگی تکه تکه می‌اندیشید و افکار نامترقب را ناگهان پهلوی هم قرار می‌داد. البته قدرت او ــ و از نظر فکری، تنها قدرتش ــ در همین بوده است. با این وصف، نمی‌توان او را صرفاً مقاله نویسی کم اهمیت بشمار آورد. احترام و تأملی که نوشته‌هایش در ما

24) Péguy, *Notre Jeunesse*, pp. 17, 27, 50.

برمی‌انگیزد بیش از آن است که بتوانیم او را به این سادگی کنار بگذاریم. اما در عین حال، مشخص کردن قدر و اهمیت خودش نیز مانند معنای نوشته‌های پر افت و خیزش، کار آسانی نیست. اندیشه‌اش می‌لغزد و می‌گریزد و بسادگی بدست نمی‌آید. شاید بالاترین چیزی که بشود گفت این است که پگی می‌دانست چگونه امور آشنا و یومیه را به نحوی نامعمول بیان کند و استعدادی داشت در اینکه فعلیت و طراوت اصلی را به چنین امور بازگرداند.

مثالی می‌زنم. در دورهٔ آشوبهای ناسیونالیستی همه‌گیر، در دوره‌ای که تقریباً همه کس تصور می‌کرد می‌داند ملت یا قوم چیست، پگی به طرزی در این باره سخن می‌گفت که ممکن نبود مردم را تکان ندهد و به تأمل وادار نسازد. سخنانش هم مخل افکار قالبی ناسیونالیستها بود و هم انترناسیونالیستهای بشردوست و هوادار همکاریهای بین‌المللی. آنچه را دربارهٔ یهودیان نوشته در نظر بگیرید و بخصوص چهره‌ای که به آن‌طرز فراموش نشدنی از برنار لازار نگاشته است. (لازار روزنامه‌نگاری بود که یك تنه پروندهٔ دریفوس را دوباره مطرح کرد). تصویر پگی از یهودیان ــ قومی عمیقاً خسته و مجروح، «نژادی برگزیده و مضطرب» ــ سرشار از محبت است و مستقیماً کینه‌توزی فرهیختگان یهودستیز را آماج قرار می‌دهد، اما در عین‌حال نگرانی برانگیز هم هست زیرا نویسنده برخلاف غیر یهودیان «متساهلی» که به جذب یهودیان در جامعه و نادیده انگاشتن فرقهای آنان معتقدند، هیچ اثری از احساسات بازاری و سطحی بروز نمی‌دهد. بعکس، پگی تحلیل ناهمانندیهای بین نصارا و یهود را به حدی گسترش می‌دهد که این دو ضد یکدیگر بنظر می‌رسند. او هر وجه افتراق درونی و برونی و هر تفاوت ژرف در «حقیقت باطنی» را مورد تأکید قرار می‌دهد و در عبارتی مشهور می‌گوید «یهودی کسی است که همیشه کتاب خوانده است»، پروتستان در سیصد سال اخیر به خواندن افتاده است و کاتولیك فقط دو نسل است که می‌خواند.[25]

پگی همین دقت نظر را در مورد قوم خودش هم بکار بسته است. او مردم «فقیر و کاتولیك» فرانسه را چنان به تجربهٔ شخصی می‌شناخت که تاکنون شاید هیچ‌یك از ادیبان هموطنش نشناخته باشد. در کتاب میهن ما، فرانسویان را آنطور که واقعاً گاهی دستخوش شوق و شعف کودکانه می‌شوند در نظر می‌گیرد و می‌گوید فرانسوی از سخنرانیهای سوسیالیستها خسته شده و از دوره‌های آموزش بزرگسالان که طرفداران دریفوس ترتیب

25) Ibid., pp. 72 ff. *Note conjointe*, p. 182.

می‌دهند به تنگ آمده است و آنچه اکنون دلش در هوای آن پرپر می‌زند موزیك نظامی و اسب و رژهٔ سربازان است و هیچ‌کدام از این نطقهای ضدنظامی را که در آن کف می‌زند، براستی باور ندارد. پگی ازاین «دورویی» کفرش در می‌آمد و معتقد بود انسان باید یکرو و یکرنگ باشد: «یا باید مخالف جنگ باشد یا موافق آن»؛ ولی نه در عالم حرف، ازصمیم قلب. او خود تصمیمش را گرفته بود و طرفدار جنگ بود و بعدها معلوم شد، مدتها پیش ازآنکه بیشتر روشنفکران نیز به همان نتیجه برسند، خواست مردمی را که متعلق به ایشان بود درست تشخیص داده است. آنان نیز مانند آلمانیها، تصمیمشان را گرفته بودند وجنگ می‌خواستند. در اوت ۱۹۱۴ ثابت شدکه پگی راست می‌گفته است.

در ژوئن ۱۹۱۲ پگی به قصد زیارت با پای پیاده از پاریس به شارتر رفت. این کار او بیش از هرکار دیگرش جنبهٔ سمبلیك پیدا کرده است. یك روایت این است که آلن-فورنیه شش ماه یا یکسال بعد در سفر دوم همراه او رفت. بنا به روایت دیگر، او دوبار قصدکرد با پگی به شارتر برود و هر دو بار درآخرین دقیقه، تغییر برنامه مانع حرکتش شد.[۲۶] به هرحال، مسلم اینکه بین آن دو رابطهٔ دوستی وجود داشته است و هر دو نزد فرانسویان نسل خودشان و نسلهای بعد، نمایندهٔ آمالی واحد بوده‌اند. آلن-فورنیه سیزده سال از پگی کوچکتر و بمراتب از او ملایمتر و نرمخوتر بود. در واقع، بایدگفت به هیچ وجه خوی ستیزه‌جویی نداشت و منحصراً شخصیتی ادبی و بکل به سیاست بیعلاقه بود. وجه اشتراك او و پگی تلاش برای وصول به پاکی روح وخلوص دل بودکه نزد همهٔ افراد نسل ۱۹۰۵ هدفی ارجمند بشمار می‌رفت. او نیز مانند پگی در نخستین هفته‌های جنگ به کام مرگ رفت. دو هفته پس از مرگ دوستش، در جهنم نبرد نابود شد و دیگر هیچ‌کس کمترین اثر یا نشانی از او ندید.

آنچه از او به جای مانده، داستان اندوهبار عمری کوتاه و بی سرانجام است. آلن-فورنیه پسر آموزگاری اهل یکی از روستاهای نزدیك شهر بورژ در مرکز فرانسه بود. کودکی را به شادمانی گذرانید. محیطش سرشار از زیباییهای شاعرانهٔ طبیعت و احساس مهر و ایمنی ناشی از پابرجایی رسوم دیرین بود. در دوازده‌سالگی به دبیرستان در پاریس فرستاده شد و سپس برای ادامهٔ تحصیل به برتانی و انگلستان و دوباره به پاریس رفت.

26) Halévy, op. cit., pp. 169-70. Robert Gibson, *The Quest of Alain-Fournier* (New Haven, Conn., 1954), pp. 239-40, 286.

از رفتارهای وحشیانه و خفت‌آوری که در خدمت سربازی می‌دید عمیقاً عذاب می‌کشید. عاقبت اندك اندك و با کمرویی شروع به نوشتن کرد و نوشته‌هایش موردپسندآندره ژید و دیگر پیشتازان برجستهٔ ادبی در پاریس قرارگرفت بطوریکه تا پیش ازآغاز جنگ شهرتی محدود بهم رسانید. ولی فایده نداشت. هیچ‌چیز جای معصومیت و عطوفت از دست رفتهٔ دوران کودکی را نمی‌گرفت و خاطرش را تسکین نمی‌داد و هیچ چیز دل دردمندش را آرام نمی‌بخشیدکه چرا دختر زیبایی که تنها چند بار اورا دیده بود و از دور می‌پرستید، به مرد دیگری شوهر کرده‌است. برای آلن-فورنیه نیز مانند پگی، جنگ تنهاراه نجات بود.

با اینهمه او توانست از تکه‌پاره‌های غم‌انگیز زندگیش ـ از یادهای کودکی و سرخوردگیهای جوانی ـ داستانی بزرگ بیافریند. در نظر نسل ۱۹۰۵، رمان ملن بزرگ تأثرانگیزترین یادگارهاست. عطر و طراوت جهانی تازه شناخته و احساسات و هیجاناتی که خلوص و پاکیزگی کامل نخستین آشنایی به‌آنها بازگشته، همه دوباره دراین رمان زنده می‌شود. ملن بزرگ نیز مانند آثار پگی، بکلی فاقد خصلت «فرانسوی» و تقریباً برکنار از هرگونه رنگ شهوانی است. بکلی ما را از قرن نوزدهم و دنیای «واقع‌گرای» اخلاق و آداب بورژوازی و دل‌مشغولی به زنا و خیانت جنسی دور می‌کند و همهٔ این امور را پشت سر می‌گذارد. رمان آلن-فورنیه بیشتر داستان تکاپو و جستجوست ـ جستجوی معصومیت و پویش برای یافتن حقیقتی وصف‌ناپذیرکه فقط در لحظات شدت و حدت خودآگاهی به نیروی کشف و شهود می‌توان بدان رسید.

> من در جستجوی چیزی هستم بازهم رازآمیزتر ـ در جستجوی راهی که حکایت‌آن درکتابها آمده است: راه قدیمی فروبسته‌ای که شاهزادهٔ بتنگ‌آمده ازخستگی، مدخل آن را نمی‌یافت و سرانجام بامدادان در لحظهٔ نومیدی پیدا می‌شود، هنگامی که دیگر از یاد برده‌ایدکه ساعت بزودی یازده خواهد شد یا نیمروز... ناگهان شاخ و برگهای درهم پیچیده را کنار می‌زنید... و کوچه باغی دراز و تاریك پدیدار می‌شود که پایانش دایره‌ای کوچك و نورانی است.

راز پنهان لمحه‌ای به چشم می‌خورد، اما شناخت کاملش هرگز ممکن نیست. عاقبت ملن می‌نویسد: «ماجرای ما تمام شد. زمستان امسال مانند گور، مرده است. شاید تنها مرگ در لحظه‌ای که می‌میریم، کلید و دنباله و پایان این ماجرای نافرجام را به ما بدهد.»[۲۷]

۲۷) نویسنده برگردان انگلیسی عباراتی را که ازآلن-فورنیه نقل شد، از ترجمهٔ زیرگرفته است:

## III- داستان‌نویس در جهان بورژوازی: آندره ژید و توماس مان

ملن بزرگ ابتدا از ژوئیه تا نوامبر ۱۹۱۳ در جریدهٔ نوول رِوو فرانسز به چاپ رسید و این خود حاکی از وجود پیوندهای روحی میان جهان شارل پگی و دنیای آندره ژید است. کائیه دو لاکنزن در عالم نویسندگی سیاسی متعهد، پای‌بند راستی و درستی بود و مطالب «قالبی» را برنمی‌تابید؛ نوول رِوو فرانسز در قلمرو ادبیات ناب دارای همین خصلت بود. نوول رِوو در ۱۹۰۸، هشت سال پس از کائیه، بنیاد شده بود و مانند آن نشریه محصول نخستین تکانهای قرن جدید بود، اما هدفش زنده‌کردن «پاکی و شفافیت» اندیشه و بیان کلاسیك بود و می‌خواست با «هوشیاری در نقد و سنجش، حق وجدان بیدار [آدمی] را اداکند» و در همان حال، مشوق آزمودن راههای نو در ادبیات باشد. این دو هدف بظاهر متضاد، براستی با یکدیگر منافات نداشتند: «مقصود از انتشار نوول رِوو در هردو مورد، مبارزه با طرز فکر بازاری و ظرافتهای سطحی و بی‌ارزش بود. تنها به فاصلهٔ چند سال، نوول رِوو در هر دو راه بهکامیابی فوق‌العاده دست یافت و، در ۱۹۱۴، شمار مشترکانش به سه برابر کائیه می‌رسید. بخش انتشار کتاب که در ۱۹۱۱ به مجله افزوده شد، بسرعت به مقام گزیده‌ترین ناشر در فرانسه رسید و غایت آرزوی هر نویسندهٔ فرانسوی جوان این بود که نام آن مؤسسه پشت جلد کتابش نقش بندد.[۲۸] اعتبار و حسن شهرت نوول رِوو فرانسز و شریکش، شرکت گالیمار، پس از جنگ به جایی رسید که تقریباً همهٔ استعدادهای ادبی درجه اول درفرانسه به انحصار آن مؤسسه درآمدند.

از شش نویسندهٔ جوانی که مجله را تأسیس کردند، آندره ژید از نظر قریحه سرآمد همه بود و تقریباً پیشوای معنوی و مراد دیگران بشمار می‌رفت. ژید برای ما پدیدار نوینی در تاریخ ادبی است. پیشتر، نویسنده نیز یکی از ارباب فنون بود و ادیب هم مانند هرکسی که استعدادی داشت و معاشش از جامعه تأمین می‌شد، به طور طبیعی و بدون خود بزرگ‌بینی، سرش به کارش گرم بود. حتی تا اواخر سدهٔ هجدهم، تصویری که افراد جامعه از

---

Alain-Fournier, *The Wanderer*, trans. Françoise Delisle (Boston and New York, 1928), pp. 156, 176.

ما نظر به اهمیت و ظرافت قطعهٔ نقل شده، مستقیماً آن را از فرانسه به فارسی برگرداندیم.—م.

28) Albert J. Guerard, *André Gide* (Cambridge, Mass., 1951), p. 199. Léon Pierre-Quint, *André Gide: l'homme, sa vie, son oeuvre: entretiens avec Gide et ses contemporains* (Paris, 1952), pp. 41-5.

هنرمند درذهن داشتند، چیزی جز این نبود. سپس نهضت رمانتیك تصوری جدید پدیدآورد وهنرمند را موجودی شورشگر تصویر کرد که از پذیرفتن‌رسوم قراردادی سر باز می‌زند و از جامعهٔ خویش بیگانه است. درسراسر قرن نوزدهم، این تصویر به‌گونه‌های مختلف همواره بر اذهان چیره بود و صورتی‌که در دورهٔ بعد از رمانتیسم در مخیلهٔ مردم از هنرمند نقش می‌بست، یا چهرهٔ ویرانگری شیطان‌منش بود یا کودکی پاك سرشت که بر قیل و قال عامه جز به دیدهٔ تحقیر نمی‌نگریست یا انسانی طرد شده که‌گناهش داشتن سلیقه‌هایی غیر از دیگران بود و عمداً تبهگنی وکژخویی را در خویشتن پرورش می‌داد.

اما ژید فرق داشت. هنرمندی بود بینهایت جدی و در پای‌بندی به معیارهای ادبی، فوق‌العاده وسواسی و سازش‌ناپذیر که درعین حال نه از قبیل شورشیان بود، نه از زمرهٔ همرنگان با جماعت. برکشیدهٔ دانش و فرهنگ لایهٔ بالای طبقهٔ متوسط کشورش بود وعمیقاً در نظام ارزشی آن طبقه ریشه داشت و، از این رو، در نخستین نیمهٔ عمر تلاش می‌کرد، دست‌کم بظاهر، مطابق انتظاراتی که از او می‌رفت زندگی کند. اما بتدریج ثابت شد که کوششهایش بیفایده است: شکاف پهناورتر از آن بود که ترمیم‌پذیر باشد. با این حال، ژید نخواست مطابق معمول قرن‌نوزدهم، قیافهٔ بیگانه به خود بگیرد. خودش راهی‌برای ساختن با وضع دشوار و بیسابقه‌ای‌که پیش‌آمده بود، درست‌کرد و در ضمن این‌کار نشان داد که داستان‌نویس در قرن بیستم ممکن است در عین حسرت بردن به ارزشهای استوار طبقهٔ متوسط در قرن نوزدهم و به رغم خواست خودش، با آن ارزشها مخالفت بورزد و ازخود ارزشهای تازه بیاورد. ژید از همان اوایل دریافت‌که زندگی خصوصیش برای عده‌ای الگو شده است و جوانتران می‌خواهند از او سرمشق بگیرند و بیاموزند که در حیاتی که وقف‌آفرینش ادبی شود، چگونه باید گام بردارند.

ژید یکبار به ژاك مارتین گفت: «من از دروغ و بیصداقتی بیزارم و شاید پروتستان بودنم درهمین نهفته است.»[۲۹] پروتستان‌تبار بودن، به این احساس در ژید دامن می‌زد که بین هنرمند و محیط سازگاری میسر نیست. همچنین وقوف او به اینکه نیاکانش با دیگر فرانسویان اختلاف مذهب داشته‌اند، موجب تشدیدآگاهی به تفاوتهای غوغابرانگیزی می‌شد که وی در درون خویش احساس می‌کرد. جامعهٔ پروتستانهای فرانسه همیشه دراقلیت بوده است اما بمراتب بیش ازآنکه از چنین اقلیتی انتظار می‌رفته در فعالیتهای بازرگانی

29) *Journals of André Gide*, II, 339.

یادداشت مربوط به ۲۱ دسامبر ۱۹۲۳.

و اجتماعی و سیاسی و بخصوص علمی سهیم بوده است و از این بابت همواره به خود می‌بالیده و احساس می‌کرده در اجتماع کشورش مقام ویژه‌ای داراست. ژید ازجهت اینکه می‌دانست به چنین اقلیتی تعلق دارد ـ اقلیتی که به حکم خدا یا تقدیر برای اجرای مقاصد ویژه یا دچار شدن به وسوسه‌های مخصوص برگزیده شده است ـ همواره نمونهٔ یك پروتستان راستین فرانسوی بود. افزون براین، او به سبب کالوینیست بودن، وارث سنت «معاینهٔ نفس» نیز شده بود که اقتضا داشت مؤمنان دائماً و بدون کمترین گذشت به وجدان خویش مراجعه‌کنند مبادا غفلتاً از شمول رحمت ایزدی خارج شده باشند. بنابراین، ژید نیز مانند ماکس وبر، به پیروی از اصول اخلاقی مذهب پروتستان در طلب صداقت تام و تمام عیار تلاش می‌کرد، منتها تکاپویش صورت اینجهانی یا دنیوی داشت. به هر حال حقیقت‌را می‌بایست یافت و به مردم اعلام‌کرد، صرف‌نظر ازاینکه این‌کار به زیان چه‌کسی تمام‌شود.

ولی چگونه می‌شد دانست که حقیقت چیست؟ چگونه می‌بایست صداقت راستین را از دلیل‌تراشیهایی که زیر نقاب حقیقت چهره نهان می‌کردند، تمیز داد؟ ژید مدتها پیش ازآنکه حتی یك سطر از آثار فروید را خوانده باشد، از چنین سؤالها عذاب می‌کشید و بی‌آنکه متوجه باشد، به مسألهٔ اساسی روانکاوی پی برده بود. آموخته بود که چگونه از طریق شخصیتهایی که در داستانهایش می‌آفرید، توجه را به دامهایی جلب‌کندکه ضمیر ناخودآگاه سر راه انسان از همه جا بیخبر می‌گستراند، مانند خواهش جنسی زیرسرپوش شوق به مشارکت در عبادت، انگیزهٔ آدمکشی درپس لبخندهای دلپذیر نوجوانان وجزاینها. در همان حال می‌کوشید در یادداشتهای روزانه‌اش به اعماق روح خویش نفوذ کند و وحشتزده مشاهده می‌کرد که آنچه در آنجا نهفته کافی است که حتی کسی را که برخلاف خودش نه شوهری وفادار است، نه مردی آبرومند در جامعه و نه فرزند لایهٔ بالای بورژوازی پروتستان، به تأمل وا دارد. پی می‌برد که غیر از دیگران است و طبقهٔ متوسط جامعه جانگزاترین تیر تحقیر و تنفر را معمولا به سوی کسانی مانند او رها می‌کند.

ژید نخستین‌بار در اواسط دههٔ ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ در شمال افریقا، هنگامی که پیش از سی‌سالگی به‌تشویق موذیانهٔ اسکار وایلد به‌آن دیار رفته بود، به تمایل خویش به همجنس‌بازی پی برد. ولی هنوز تا وقوف به‌آنچه باعث تفاوتش با دیگران می‌شد و بخصوص ناسازگاری با فطرت خویش، فاصله‌ای دراز درپیش داشت و می‌بایست حتی راهی درازتر بپیماید تا به مرحلهٔ اعتراف صریح به خواهشهای ممنوع خود برسد. همهٔ این مراحل را ژید در سی سال بعد پشت سرگذارد. مهمترین سلسله آثار او را که در ظرف ربع قرن از

ضد اخلاق (۱۹۰۲) شروع شد و در ۱۹۲۶ با سکه‌سازان[۳۰] و زندگینامه‌اش پایان یافت، به یك اعتبار می‌توان به تلاش تدریجی وی برای آشکار ساختن سرشت خودش تعبیر کرد. کارنامهٔ ادبی ژید نخست پر از اقرارهای نیمه صریح و خاموشیهای ناگهانی و استارهای مصلحتی بود. امـا با گذشت سالها، اقرارهـا رفته رفته فاش‌تر و تردیدنـاپذیر شد و تنها متدینان کند ذهنی مانند پل کلودل پی نمی‌بردند که مقصود ژید چیست.[۳۱]

آنچه بیش از هر چیز مانع ژید از فـاشگویی کامل می‌شد، حفظ احترام همسرش بود. با اینهمه، او می‌دانست که دیر یا زود حقیقت باید فـاش شود و «قصد داشت حتی به قیمت طعن و تمسخر و دشنام... عزت نفس را به‌کسانی که در افکار عمومی داغ هرزگی و فساد خورده بودند، بـازگرداند و چنین کاری را رسالت خـویش می‌دانست...»[۳۲] او بـه خطرها آگاه بود؛ می‌دانست که پروست یکسره غیر از این فکر می‌کند و تمایلات ممنوع خویش را [گرایشهایی] «دوزخی» می‌داند و در رمـانش، دلدارانی را که از جنس مذکر بوده‌اند با نامهای زنانه روی صحنه می‌آورد وحتی یکبار شخصاً به خود وی پند داده‌است که «هرچه می‌خواهی بگو... منتها به‌شرط آنکه هرگز نگویی من.»[۳۳] با همهٔ این اوصاف، ژید بی‌اختیار به سوی اعتراف کامل رانده می‌شد. می‌خواست آنچه را پروست و وایلد سعی در تکذیبش داشتند، خود بـه همه اعلام کند و حـاضر بود برخلاف اسکار وایلد که «شهید-نمایی» کرده بود، آشکارا و بی‌پروا با حمله‌ها روبرو شود.

ژید سرانجام هنگامی زبان به اعتراف کامل گشود که سنش به حدود پنجاه وپنج می-رسید اما، برخلاف انتظار، با طوفان خشم و نـاسزا روبرو نشد. گذشت سالها کار خود را کرده بود. البته بسیاری کسان، بویژه متدینان، ابراز انـزجـارکردند. ولی تـا اواسط دههٔ ۱۹۲۰—۱۹۳۰، آنانکه از عمق و حساسیت فکری بیشتر بهره می‌بردند، بـا مشاهدهٔ رفتار جوانـان دورهٔ پس از جنگ و شنیدن اعترافـات نیمه صریح دیـگر هنرمندان و، از همه بالاتر، خواندن کتابهای فروید، رفته‌رفته آموخته بودند کـه تمایلات دو جنسی را در بعضی آدمیان بپذیرنـد و قبول کنند کـه بخش شایـان ملاحظـه‌ای از افراد هر یك از دو جنس،

30) A. Gide, *Les Faux-Monnayeurs (The Counterfeiters)*.
31) Robert Mallet (ed.), *Paul Claudel et André Gide: Correspondance, 1899-1926* (Paris, 1949).
32) Jean Schlumberger, *Madeleine et André Gide* (Paris, 1956), pp. 170-1, 176-7.
33) *Journals of André Gide*, II, 265.
یادداشت مربوط به۱۴مه ۱۹۲۱. نگاه کنید همچنین به یادداشتهای چهارشنبهٔ بعد و ۲ دسامبر همان سال.

بی‌اختیار می‌خواهد نقش جنس مخالف را ایفا کند.۳۴

با اینهمه، شهامت ژید را نباید دست‌کم گرفت. شاید نخستین بار پس ازدوران باستان [در یونان و روم] بودکه یکی از چهره‌های اجتماعی سرشناس در جهان غرب، علناً به خواهشهای «ممنوع» خویش اعتراف می‌کرد. اعترافات او در پیدایش اصول تساهل و بردباری دراخلاقیات قرن بیستم سهمی بسزا داشته است. آنچه‌را فروید در قالب تصورات انتزاعی و به زبان پوشیدهٔ پزشکی گفته بود، ژید وارد بحث علنی در محضر ادب دوستان کرد. همانگونه‌که آثار فروید زمینه را برای درك عمیقتر مسألهٔ مناسبات خارج از پیوند زناشویی هموار ساخته بود، اعترافات ژید نیز باید مهمترین سابقه درمبارزهٔ همجنس‌گرایان برای جلب رفتار انسانی‌تر در جامعه محسوب گردد. در هردو مورد، آنچه نخست در سطح «عالیتر» اندیشه وادب ابراز شد، به فاصلهٔ یك نسل کم کم نگرش مردم را درسطح فرهنگ نیمه عامیانه به شکل تازه‌ای درآورد.

اعتراف ژید به همجنس‌گرایی، تنها یکی از جنبه‌ها ــ منتهــا جنبهٔ جنجالی ــ کوشش وی برای تعریف مجدد میزانهای اخلاقی در جــامعهٔ معــاصر بود و ضمناً عذاب او را از دست وپنجه نرم‌کردن بااین مسألهٔ بزرگتر نشان می‌دادکه‌کسی‌که در درون خویش گرفتار خواستهای متضاد است، چگونه بــا وجود این می‌تواند میان آن خواستها تلائم و هماهنگی برقرار سازد و به جلب احترام دیگران موفق شود و در عین‌حال در نزد خودش نیز احساس سربلندی‌کند. مسأله این بودکه چگونه می‌توان به یافتن اصولی در اخلاق‌کامیاب شدکه از سویی رفتارهای محکوم در جامعه را در بر بگیرد و، از سوی دیگر، امور عرفاً متباین‌را با هم‌آشتی دهد. باردیگر تکرار می‌کنیم‌که ژید قلباً همیشه پروتستان باقی ماند و تشنهٔ اخلاق و وجدان‌آسوده بود. اما درعین‌حال، بیش ازحدعادی از لذتهای حسی به جوش می‌آمد و احساس می‌کرد محرومیت از این لذایذ نیز فی‌نفسه مغایر با اخلاق وخلاف ناموس طبیعت است. بنابراین، برخلاف وبر، نمی‌خواست مسألهٔ تضاد را با ایجاد دونظام اخلاقی رقیب در دو قطب مقابل حل‌کند و ترجیح می‌داد در عین تضاد زندگی‌کند و تناقضاتی را که در خود می‌دید، بپذیرد. سعی‌داشت به طریقی زندگی‌کندکه به رغم مغایرت ظاهری با اخلاق ــ و شاید حتی به سبب آن ــ منطبق بــا اصول‌اخلاق باشد. تصور او از سرشت آدمی شامل امــوری آنچنان غریب و فتنه‌انگیز می‌شد که تا آن روز هیچ‌کس در جهان غــرب از آن

34) Pierre-Quint, op. cit., pp. 26-7, 64-8.

فراتر نرفته بود. ژید می‌خواست به اثبات برساند که کسی ممکن است «ضد اخلاق» باشد و در عین حال با عزت نفس و حس مسؤولیت و انسان دوستی زندگی کند.

بحث در اخلاقیات ژید ما را از موضوع اصلی کتاب دور کرد، اما شاید به طور غیر مستقیم نشان داده باشد که در دههٔ پیش از جنگ جهانی اول، هنرمندان نیز به مسائلی همانند مشکلات نظریه‌پردازان اجتماعی مشغول بودند. دیدیم که ژید نیز مانند ماکس وبر، پیوسته نگران مسألهٔ تضاد در رفتار آدمیان بود و هر دو در زندگی زیر این فشار دائم بسر می‌بردند که چگونه نیروهای متضادی را که در درونشان در جدال بودند، از ستیزه بازدارند. در عین‌حال، هردو اعتقاد راسخ داشتند که در دوره‌ای از تاریخ زندگی می‌کنند که هیچ قاعدهٔ ثابتی وجود ندارد و به هیچ رو معلوم نیست کجا باید به دنبال قواعد جدید رفت.

احساس فروپاشیدگی معیارهای پذیرفته شده را قبلا نیز در مطالعهٔ تلاشهای ترولچ و ماینکه ومسائل لاینحل ایشان مشاهده کرده‌ایم ودیده‌ایم که چگونه همین احساس، درشکاکیت و بدبینی پاره‌تو و نظر تیره و تار وبر نسبت به‌آینده و نظریهٔ روانکاوی فروید که همه چیز را در خود حل می‌کرد، مشهود بود. ولی اینان به‌سبب شخصیت قوی و حس وظیفه شناسی، نمی‌گذاشتند ایمانشان نسبت به‌چند اصل سردستی وتقریبی که نزدشان به صورت ملاك مطلق درآمده بود، از دست برود و همگی بدون استثنا از اینکه نسبی گراخوانده شوند، ابا داشتند.

اما درمورد هنرمندان، وضع تفاوت می‌کرد. نظریه‌پردازان اجتماعی به نسبی‌گرایی میدان نمی‌دادند ولی نویسندگانی که سر وکارشان با تخیل وآفرینش هنری بود، از این‌کار باکی نداشتند و کم کم قضیه به جایی رسید که در داستان‌نویسی و نمایشنامه‌پردازی در اوایل قرن بیستم، تصور اینکه همه چیز نسبی است به اندیشه‌ای قالبی و تکراری مبدل شد و قاعده بر این قرار گرفت که نه اخلاق سر و تهی دارد نه فلسفه. بنابراین، به این اعتبار می‌توان چنین گفت که آنچه را متفکران اجتماعی به سکوت برگذار کرده یا حتی مردود دانسته بودند، داستان‌نویسان و نمایشنامه‌پردازان به‌کمال رسانیدند و با معصومیت کسانی که از حس مسؤولیت بیخبرند، نهایتاً تن به استنتاجهایی دادند که فیلسوفان و جامعه‌شناسان حاضر به پذیرفتن آنها نبودند.

درآثار قدیمتر آندره ژید و توماس مان و در نوشته‌های پخته‌تر هرمان هسه و لوئیجی پیراندلو، به این نکته بر می‌خوریم که نویسنده آنچه را خلاف اخلاق است، سرچشمهٔ

نیروی حیاتی و خلاقیت می‌داند و حتی هنگامی که به اصولی در اخلاق قائل می‌شود، آن اصول را نه ملهم از دین (یا حتی ناشی از مصلحت‌اندیشی)، بلکه صرفاً «برساخته»ای معرفی می‌کند که آدمی آگاهانه و به‌طور ارادی ایجاد کرده است. قدر مشترک تعقل اجتماعی و تخیل ادبی این احساس است که شعور یا خودآگاهی هر کس، آفرینندهٔ دنیای مخصوص به اوست. آنچه اندیشهٔ اجتماعی و ادبیات را به یکدیگر می‌پیوندد، مفهوم «خودآگاهی» و «برساختن» است، یعنی این تصور که هر کس برای اینکه قادر به تحمل زندگی شود، جهانی خصوصی برای خود «بر می‌سازد» یا «جعل می‌کند».

بنابراین، مفهوم واقعیت در ادبیات اوایل قرن بیستم، صورتی فوق‌العاده مشکوک و مسأله‌ساز به‌خود می‌گیرد. آثار هنرمندان مشحون از این احساس است که هیچ چیز آنگونه که می‌نماید نیست و از هر واقعیت روایتهای متناقض وجود دارد و حقیقت ژرفتری هست که به وصف نمی‌آید و آدمی تنها در لحظه‌های درك مستقیم و ژرف بینی به دریافت آن کامیاب می‌شود. این همان حالتی است که در داستان آلن-فورنیه به‌آن برخوردیم. از دیگر ممیزات آثار قدیمتر مان و ژید، غافل‌گیری روانی و تضاد نقشهاست که همچنین در اواخر رمان پروست، در جستجوی زمان از دست رفته[۳۵]، دیده می‌شود، هنگامی که بناگاه کلیهٔ مناسبات استوار بین اشخاص و موقعیتها بهم می‌خورد و تغییر ماهیت می‌دهد. همین خصوصیت به طور ضمنی ــ به صورت سرپوش برداشتن از منش پنهانی اشخاص داستان ــ محور نمایشنامه‌های پیراندلو نیز هست. ماهیت مشکوك و مبهم حقایق روانی هیچ کجا شدیدتر از آثار پیراندلو بیان نشده است. پروست و هسه و ژید و مان عاقبت تصوری را که از حقیقت دارند به ما آشکار می‌کنند؛ پیراندلو همچنان ما را در شبههٔ ابدی باقی می‌گذارد.

و سرانجام باید ذکری از «پنهان پژوهی» و «ژرف کاوی» به میان آورد که در تحلیل آثار برگسون و فروید و یونگ ما را به خود مشغول داشت ولی آشکارترین بازتابش در نوشته‌های هنری و تخیلی بچشم می‌خورد. همین طور است مفهوم ضمیر ناخودآگاه که مخزن خاطرات نازدودنی بحساب می‌آید و در داستانهای اوایل قرن بیستم بکرات به آن برمی‌خوریم ونیز دلمشغولی شدید داستان‌نویسان به «دیمومت» ــ یعنی آنگونه کیفیت نفسانی که در نتیجهٔ سیر باطنی در زمان حاصل می‌شود. مسأله‌ای که در اینجا مطرح است احساس شخص است از زمانی که بر او می‌گذرد و عمل ضمیر ناخودآگاه در کوتاه یا بلندنمایاندن

35) Marcel Proust, *A La recherche du temps perdu (Remembrance of Things Past)*.

زمان و پیچ و خمها و فریبکاریهایی که در این عمل دخیل است. احساس خاصی که از خواندن ملن بزرگ یا کوهستان جادو[36] یا در جستجوی زمان از دست رفته دست می‌دهد ناشی از همین کیفیت است که خود بیش از هر صفت دیگر موجب شده که اهل نظر متفقاً در جستجوی زمان از دست رفته را شاخص‌ترین رمان اوایل قرن بیستم بدانند.

این دل‌مشغولیها که اهل تعقل اجتماعی و تخیل ادبی هر دو در آنها شریك بودند، هنگامی که به بررسی شرایط دیگرگونهٔ سالهای بلافاصله پس از جنگ جهانی اول برسیم، روشنتر پدیدار خواهند شد. فعلا همین قدر می‌گوییم که نزد توماس مان نیز که، مانند ژید، در ایام پیش از جنگ شهرت قابل ملاحظه‌ای بهم رسانیده بود، همین شیوهٔ پرداخت و همین نحوهٔ تخیل اینجا و آنجا بچشم می‌خورد که محصول قرن بیستم بود ولی فقط در دورهٔ پس از جنگ به‌کمال رسید.

بحث دربارهٔ رمان دیالکتیکی توماس مان، کوهستان جادو، به فصل بعد موکول می‌شود. عجالتاً به ذکر همانندیهای دورهٔ اولیهٔ زندگی و آثار قدیمتر مان و ژید بسنده می‌کنیم. برخورد با مسألهٔ نسبی‌گرایی در اخلاق برای هر دو آنها اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا اصطکاك مقتضیات ظاهری زندگی در جامعهٔ بورژوایی با ضروریات ذاتی خلاقیت هنری، قهراً می‌بایست به طرح چنین مسأله‌ای بینجامد. مان نیز مانند ژید، فرزند خانواده‌ای از لایهٔ بالای طبقهٔ متوسط بود و متانت و خونسردی خاص اعیان شهرنشین شمال اروپا در او طبیعت ثانوی شده بود. هر دو بخشی از وجودشان در سراسر عمر مقید به قیود رسمی موروثی و خانوادگی باقی ماند. گرچه مان نیز در یکی از آثارش مسألهٔ همجنس‌گرایی‌را پیش‌کشید، برخلاف ژید، تأکید شدید بر آن نورزید. داستان‌کوتاهی که زیرعنوان «مرگ در ونیز»[37] نوشت، هنگام انتشار در ۱۹۱۱ جنجالی برانگیخت. کسانی که افکار اشتفان گئورگه در خصوص اخلاق اشرافی همنشینی و مؤانست با مردان در دلشان اثرکرده بود، سخت به ستایش آمدند که چگونه مان با این ظرافت و حساسیت و در عین حال با چنین هوشیاری نسبت به بازیهای روزگار، عشق شورانگیز نویسنده‌ای میانسال را به پسری ماهرو توصیف کرده است.[38] ولی غرض مان از نوشتن «مرگ در ونیز» فقط این نبود. او

36) Thomas Mann, *Der Zauberberg (The Magic Mountain)*.
37) Thomas Mann, *Der Tod in Venedig (Death in Venice)*.
38) Arnold Bauer, op. cit., pp. 42, 48-9.

به هیچ وجه در عقاید گئورگه راجع به‌مجاز بودن گروهی خاص به بی‌بند و باری وخوار داشتن عامهٔ مردم، شریك نبود و، بر خلاف ژید، شخصاً از هیچ‌گونه اخلاقیات نامتعارف مقتبس از یونان باستان پیروی نمی‌کرد و، در واقع، به‌هیچ موضع اخلاقی خاصی که خواسته و دانسته ایجاد شده باشد مقید نبود وفقط می‌خواست هنرمندی مستقل باشد ودر خور چنین مقامی زندگی کند و آزاد از بند طبقه و پیشداوری، تسلط خویش را بر هنرش به‌کمال برساند.

در داستان «تونیو کروگر» که هشت سال پس از «مرگ در ونیز» منتشر شد، مان امیدها و ناامیدیهای ایام جوانی خویش‌را با امانت بیشتر تصویر می‌کند. «تونیو کروگر» در حقیقت داستان رهایی نویسنده از بستگیهای جوانی است و، در عین حال، تأسف از پشت‌کردن به دنیای ساده‌ای که نظم عادی و یومیه بر آن حکمفرماست. به قول قهرمان داستان، سرگذشت «فرد بورژوایی است که به‌کژراههٔ هنر افتاده است، مردی که به رسوم و عادات اجتماعی پشت‌پا زده ولی هنوز دلش در هوای آبرو و اعتبار است، هنرمندی که یکدل و صمیمی نیست»:

من میان دو جهان گیر کرده‌ام. در هیچ‌یك جا نیفتاده‌ام و، درنتیجه، آزار می‌کشم. ...

من از دیدن موجودات سرد و گردن‌فرازی که هر چه بادا باد می‌گویند و به دنبال زیباییهای بزرگ و جادویی می‌روند و «بشر» را خوار می‌دارند، به ستایش می‌آیم ولی به حالشان رشك نمی‌برم، زیرا تنها چیزی که ممکن است ادیب را به شاعر مبدل کند همین عشق بورژوایی من به انسان بودن و زنده بودن و عادی بودن است که گرمی و خوبی و خوشخویی، همه از آن مایه می‌گیرند. ...[۳۹]

توماس مان نیز مانند آندره ژید، هنوز در سالهای پیش از جنگ نیاموخته بود که چگونه بین تضادهای درونی خویش هماهنگی برقرار کند. آشتی متقابلان با یکدیگر، می‌بایست تا اواسط دههٔ ۱۹۲۰–۱۹۳۰ به تعویق بیفتد.

## IV– میراث اخلاقی جنگ: اشپنگلر و «ریش‌سفیدان»

در ضمن بحثی که راجع به حال و کار افراد برجستهٔ نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰ داشتیم، ضروری بود که گاهی به برخوردشان با مسألهٔ جنگ جهانی‌اول نیز اشاره بکنیم. هیچ‌یك از ایشان

39) Thomas Mann, «Tonio Kröger,» *Stories of Three Decades*, trans. H.T. Lowe-Porter (New York, 1936), p. 132.

در بر افروختن آتش جنگ دخالتی نداشت و مصدر مقامات پر مسؤولیت اجتماعی وسیاسی نبود و حتی کسانی مانند ماکس وبر که به سیاست علاقه‌مند بودند، فقط می‌بایست به اعلام خطر دربارهٔ آن فاجعه در شرف وقوع بسنده کنند. وقتی جنگ در گرفت، همگی سنشان از جبهه رفتن گذشته بود و چاره‌ای نداشتند جز اینکه صرفاً ناظر باشند.

ولی هر کدامشان نقش ناظر را بـه گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کرد. در یك قطب، فرانسویانی مانند برگسون و دورکم بودند که در میهن‌پرستی جای چون و چرا نمی‌دیدند و در خدمت به وطنشان خستگی نمی‌شناختند و به حقانیت کشورشان اعتقاد تام داشتند. در قطب دیگر، کسانی بودند مانند سه منتقد مارکس ـ کروچه و پاره‌تو و سورل ـ که احساس می‌کردند به حکم وظیفه باید از کشمکشها برکنار بمانند و اغراض و مقاصد هر دو طرف درگیر درجنگ را با شکاکیت تلقی کنند. کروچه، چنانکه دیدیم، لااقل به وظایف سناتوری خویش در ایتالیا عمل می‌کرد. اما پاره‌تو و سورل حدی برای تمسخر و زخم زبان نمی‌شناختند و هیچ برتری و ترجیحی در هیچ‌یك ازطرفین جنگ نمی‌دیدند و سراسر ماجرا را نزاع بین دو گروه ذینفع رقیب در طبقهٔ حاکم اروپا می‌دانستند که وارد خونریزیهای انتحاری شده‌اند. سورل بخصوص عمیقاً ازمقتدای خویش درفلسفه ـ یعنی برگسون ـ مأیوس بود، زیرا احساس می‌کرد که او به صف روشنفکران سلاح بدست پیوسته است.[۴۰]

در میان این دو قطب، فروید بود که به بیطرف ماندن بیش از مبارزه تمایل داشت. نسبت به تلاشهای جنگی کشورش اتریش توجه شایسته نشان می‌داد و مانند همهٔ مردم، نگران سلامت پسرانش بود که به نظام رفته بودند، اما بیش از هر چیز تحت تأثیر این قضیه بود که جنگ چگونه رویهٔ نازك فرهنگ و تمدن را از همه چیز زدوده و فرق بین راست و دروغ را محو کرده است. آنچه سخت او را تکان می‌داد این بود که «حتی بهترین متفکران، تنگ نظری و عناد نشان می‌دهند و در برابر قویترین دلایل لجاج می‌ورزند و مشکوك‌ترین سخنان را بدون نقد و سنجش، ساده‌لوحانه باور می‌کنند.»[۴۱] به نظر فروید، رفتار اروپاییان در جنگ، دلیل وحشتناك صحت گفته‌های پیشین خود وی دربارهٔ طبیعت آدمی بود.

---

40) Andreu, «Bergson et Sorel,» op. cit., III, pp. 61-4.
41) S. Freud, «Thoughts for the Times on War and Death,» *Imago*, V (1915).
ترجمهٔ انگلیسی به سرپرستی Joan Riviere:
*Collected Papers*, IV (London, 1925), p. 302.

بعضی روشنفکران دیگر نیز از قبیل سه متفکر آلمانی ـ ترولچ و ماینکه و وبر ـ که نامشان در بسیاری مواقع دراین کتاب باهم آمده است، مانند فروید برای حفظ نوعی توازن فکری می‌کوشیدند، ولی احساسات میهنی موجب می‌شدکه بیش از او پاره‌ای امور را به سکوت برگذار کنند. وبر باوجود بیم و تردید دربارهٔ لیاقت و کفایت رهبران کشورش، نمی‌توانست از این احساس خودداری کندکه جنگ به‌سبب ایثار و از خودگذشتگیهایی که درهموطنانش برانگیخته، واقعه‌ای «باشکوه وشگرف» بوده است. ترولچ و ماینکه نیز ـ دست کم در نخستین سالهای جنگ ـ به همین‌وجه تحت‌تأثیر عواطف شبه‌مذهبی مستولی بر عامهٔ خلق قرارگرفته‌بودند و از صمیم دل با وبر همداستان بودند که آلمانیها برای حفظ تمدن اروپا از سیطرهٔ ارزشهای مردم روسیه وکشورهای لاتین و انگلوساکسن، «در قبال تاریخ مسؤولند.»[۴۲]

شگفت اینکه حتی در چنین قله‌های اندیشه نیز برخورد متفکران با برخورد مردم عادی‌در هرکشور شباهت نزدیك داشت. به‌نظر تصادفی نمی‌رسدکه متفکران فرانسه ازهمه کمترچون وچرا می‌کردند، متفکران آلمان بین میهن‌پرستی و بیم‌ازآینده مردد مانده بودند و فقط آن دو متفکر ایتالیایی [یعنی کروچه و پاره‌تو] وآن دانشمند اتریشی [یعنی فروید] خویشتن را از ستیزه‌گریها برکنار نگاه می‌داشتند. بعدها در دهٔ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰، هنگامی که مردم به‌گذشته مراجعه می‌کردند و سالهای جنگ را از نظر می‌گذرانیدند، همین نگرش اخیر بودکه شایستهٔ متفکران می‌نمود، زیرا معلوم شد ازنظر رشد فکری و کامیابیهای علمی نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰، جنگ دورهٔ فترتی بیش نبوده است.

در زمستان ۱۹۱۸ـ۱۹۱۹، وقتی نویسندگان و متفکران اروپایی خواستند کارهای نیمه‌تمامشان را از سر بگیرند و به پیشه‌های سابقشان برگردند، متوجه شدندکه جنگ در محافلی‌که قبلا می‌شناختند، پاره‌ای دگرگونیهای پرمعنا ایجادکرده است. البته بهم‌ریختگی ظواهر زندگی در نتیجهٔ خشونت‌گریهای انقلابی و مصایب اقتصادی، هنوز درست‌آغاز نشده بود، ولی لحن داد و ستد فکری و فضای حاکم برآن، به طور پنهان تغییرکرده بود. یکی اینکه اندیشه‌های جدید و استعدادهای تازه‌ای‌که در سالهای جنگ آهسته‌آهسته مراحل رویش را پیموده بودند، اکنون شکوفان عرض‌اندام می‌کردند. از مصادیق این امر،

42) Marianne Weber, op. cit., pp. 571, 626.

کتابهایی بودکه به سبب مشکلات نشر در زمان جنگ انتشارشان به تأخیر افتاده بود و اکنون یکباره در کتابفروشیها سبزمی‌شدند. مثل این بودکه دریچه‌های سدی را گشوده باشند و ناگهان سیل اندیشه و آفرینندگی به سوی مردم تشنه‌ای که تا آن زمان می‌بایست با اطلاعیه‌های صادر شده از جبهه بسازند، جریان یافته باشد.

وین که تا پیش از جنگ از نظر فکری و هنری، بیشتر به ده‌کوره‌ها شباهت داشت، به یکی از مراکز مهم نوجویی در فلسفه مبدل شد.[۴۳] در ایتالیا، عده‌ای متفکران با قریحه‌به صحنه آمدندکه مهمترینشان یکی نظریه‌پرداز نولیبرال، پیرو گوبتی، بود و دیگری روشنفکر مارکسیست، آنتونیو گرامشی، که بدبختانه هر دو پیش از اینکه مجال پیدا کنند استعدادشان را کاملا بظهور برسانند، در نتیجهٔ سرکوبگریهای رژیم فاشیست آن‌کشور تماسشان با دنیا قطع شد. در فرانسه، پیشتازان ناگهان به سپاه اصلی مبدل شدند. سوررئالیستهای جوان آندره ژید را مبشر حال و هوای پس از جنگ تشخیص دادند و دور او گرد آمدند. نخستین کتاب پرنفوذ ژید، سردابهای واتیکان[۴۴]، که در آستانهٔ جنگ منتشر شده بود، به صورت الگوی سوررئالیسم درآمد. ژید مواظبت کرده بودکه به این کتاب منزلتی بیش‌از استحقاق ندهد و برای اینکه بر جنبهٔ طیبت‌آمیز نوشته‌اش تأکیدکرده باشد، آن را ازمقولهٔ sotie[۴۵]—یعنی مسخرگی و لودگی— قلمدادکرده بود و در زندگی واقعی نیز با همین حالت خنده و بدون تأیید و تصویب کامل، مسخره‌بازیهای جوانان را دنبال‌می‌کرد. اما در عین‌حال، از اینکه هنرمندان و ادب دوستان سبکسر و بازیگوش به حسابش می‌گرفتند، ناخشنود هم نبود و از این رهگذر دوباره احساس جوانی می‌کرد، کما اینکه در۱۹۲۱ در یادداشتهای روزانه‌اش نوشت: «هرنسل با پیامی واردمی‌شودکه بایدآن را برساند. نقش ما کمك به رسانیدن‌آن پیام است.»[۴۶]

اما جایی‌که صحنهٔ فکری پس از پایان جنگ بیش از هرجا تغییرکرد، آلمان بود. پیش از ۱۹۱۴، لطیف‌طبعان و مشکل‌پسندان—یعنی نویسندگان و استادان متین و موقر متعلق به طبقات بافرهنگ— درهمه جا، به استثنای محیط بی‌قیدوبند مونیخ، سلطهٔ تقریباً بلامعارض

---

۴۳) رجوع کنید به فصل دهم.

44) A. Gide, *Les Caves du Vatican (Lafcadio's Adventures)*.

۴۵) این اصطلاح اصلا به معنای حمق و بلاهت است و در قرون وسطی در فرانسه به نمایشی فکاهی اطلاق می‌شد که برمحور مسائل روز دور می‌زد و بازیگران در آن با لباسهای عجیب و خنده‌آور به صحنه می‌آمدند. معنایی که برای آن در متن ذکر شده از نویسنده است.—م.

46) Guerard, op. cit., pp. 227, 232. Pierre-Quint, op. cit., pp. 58-9. *Journals*, II, 282.

داشتند. اما با پایان جنگ، همه جا معیارها فرو ریخت. مردم توجهشان به مکتبهایی در ادبیات و هنر مانند اکسپرسیونیسم و به‌کسانی همچون «دکادانها» [یا منحطها] جلب شد و برلین که روزگاری به پای‌بندی به رسوم و خشکی شهره بود، برای طالبان بعضی از اقسام خاص هرزگی، جای پاریس را گرفت.

در این گیرودار، نویسندگان ناشناخته‌ای از قبیل اشپنگلر و کایسرلینگ بازاری گرم برای متاع نا‌سرهٔ خویش پیدا کردند. این دو متفنن «نیمه با سواد» (اصطلاح از خود آلمانیهاست) آنچنان تعبیرهای دربست و پرشور و غلیانی از مسیر تاریخ جهان عرضه می‌کردند که حاصل‌کار محققان در مقایسه با آن رنگ‌باخته بنظر می‌رسید. مردم عادی آلمان گیج و حیران، بی‌اختیار گفته‌های جزمی و قطعی اشپنگلر را مبنای توجیه بلاهایی که بی‌دلیل به سرکشورشان آمده بود، قرار می‌دادند. غالب اینگونه خوانندگان به جناح راست تعلق داشتند؛ اما حال و هوای چپگرایان هم چندان متفاوت نبود. آنچه در دورهٔ بلافاصله پس از جنگ توجه ناظران را در موردآلمان جلب می‌کرد، تب آزمودن راههای نو در همهٔ اردوگاههای سیاسی بودکه وقتی درست عمل می‌کرد، بوی نویدبخش نشاط حیاتی از آن به مشام می‌رسید ولی جنبهٔ منحوس و مشئومی هم داشت و آن، گونه‌ای هیچ‌انگاری بودکه در دههٔ بعد عاقبت بر اذهان و افکار جوانان کشور چیره شد.

متفکران نوآور نسل پیش، در چنین جو آتشفشانی خویشتن را در خطر غرق شدن دیدند. با اینکه تجربه‌ای در سیاست نداشتند، درصدد یافتن راهی برای جلوگیری از این سیل برآمدند. کسانی مانند وبر و ترولچ و ماینکه، چنانکه دیدیم، سرانجام به این نتیجه رسیدند که انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ واقعه‌ای وحشت‌انگیز ولی جبری بوده است که ناگزیر بایدآن را پذیرفت. یك هفته پس از انقلاب، گروهی از اشخاص سرشناس که هدفشان تلفیق دموکراسی سیاسی با ارزشهای قدیمی طبقهٔ متوسط بود، دست به تأسیس حزب دموکرات زدند. ازآغاز تأسیس، رنگ روشنفکری حزب از سویی موجب فخر و مباهات پیروان و از سوی دیگر، عامل ضعف بود. ماینکه و ترولچ به تأسیس حزب کمك کردند. وبر مدتی‌کوتاه پشتیبان‌آن بود و والتر راتناو بزودی برجسته‌ترین عضوآن شد. ولی حزب نه از انسجام لازم بهره داشت، نه از توان سیاسی کافی و در مسائل داغ و حساس مورد توجه عامه، تردید نشان می‌داد و هرگز نتوانست تصمیم قاطع بگیردکه سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی باید انتخاب شود یا اقتصاد برنامه‌ای و هدایت شده و طرفداری از پرخاشجویی ملی مرجح است یا برآوردن خواستهای دول پیروز درجنگ. مرگ فریدریش

ناومان در ۱۹۱۹ وسه سال بعد، قتل راتناو و، در نتیجه، از دست رفتن مؤثرترین وقویترین رهبران حزبی نیز مزید بر علت شد و سرانجام در اواخر دهۀ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ حزب راه انحلال در پیش گرفت.

ماینکه در بیان تأسف خویش از این امر، نوشت: «ما... اصلاح گران محافظه‌کاری بودیم که دیر به صحنه رسیدیم.»[۴۷] کسانی که پیش از جنگ در مباحثات عمومی ومناظرات هیأتهای علمی دانشگاهها، خویشتن را جوانان لیبرال می‌انگاشتند، اکنون «ریش‌سفیدان» جمهوری خوانده می‌شدند. وظیفۀ دلسردکننده‌ای که بردوش گرفته بودند این بود که در وضعی در سیاست که یا افراط و تندروی با حال و هوای مردم سازگار بود یا تفریط و بی‌اعتنایی، راهی معتدل بین این دو قطب پیدا کنند. محافظه‌کاران نسل جوان به هیچ وجه زیر بار چنین راهی نمی‌رفتند. ناشکیبا و طرفدار تحکم و ضد تعقل بودند، درمکتب جنگ راه اقـدام مستقیم را آموخته بودند، از سخنوریهای نیچه و اشتفان گئورگه سرمست بودند و سخت از کسانی که هنوز ارزشهای معقول و انسانی‌را عزیز می‌داشتند و همچنان می‌خواستند با «بیمایگی و بی فرهنگی» جمهوری وایمار بسازند، احساس انزجار می‌کردند. آزادی‌خواهان بزرگ عصر پدرانشان را پسمانده‌های خرف قـرن نوزدهم می‌دانستند. به‌گفتۀ قاتل راتناو، مقتول با وجود ایرادهایی که از قدرتهای گذشته می‌گرفت،

> خودش هم متعلق به همان زمـان و سرسپردۀ آن قدرتها بود. آخرین و پرآب‌ترین میوۀ همان درخت بود و تمامی ارزشها و اندیشه‌ها و اخلاق و اعتقادات و احساسات آن را درخود جمع کرده بود. ... من نمی‌توانستم تحمل کنم که بار دیگر از چنان عصر پوسیده ومنفوری عظمت بوجود بیاید. ... نمی‌توانستم تحمل کنم که چنین کسی در مردم تجدید ایمان کند و بار دیگر آنان را به موافقت با خواست و قالبی بکشاند که خواست و قالب دوره‌ای است که در جنگ مرد، دوره‌ای مرده که سه دفعه جـان داده است. ...[۴۸]

حقیقت این بود کـه همۀ این «ریش‌سفیدان»، به استثنای ماینکه، در چهار سال بین ۱۹۱۹و۱۹۲۳ مردند، اما پیش از مرگ یك یادگار ادبی بزرگ باقی گذاشتند. در همان سالهایی که آلمان گرفتـار تلخکامی ملی و ستیزه‌های داخلی بود، ارنست ترولچ سرانجـام

47) F. Meinecke, *Strassburg / Freiburg / Berlin 1901-1919: Erinnerungen*, p. 169.
48) Klemperer, op. cit., pp. 115-16.

این جمله‌ها از قول Ernst von Salomon نقل شده است.

صدای حقیقی خویش را پیدا کرد. مقالاتی که ماهانه به امضای Spektator [ = ناظر ] در نشریهٔ کونست وارت می‌نوشت، بعدها به‌صورت دقیقترین و تکان‌دهنده‌ترین مدارك دربارهٔ تلاش جمهوری نوپای آلمان برای ادامهٔ حیات درآمد. ترولچ در نوشته‌هایش دربارهٔ علم کلام یا تاریخ همیشه مطول و مغشوش و بهم‌فشرده می‌نوشت، ولی در این آثار روزنامه‌نگاری و جدلی، صاف و پوست‌کنده لب مطلب را می‌گفت. «نامه‌های ناظر» از جهت «وضوح و صراحت» و «حدت تحلیل» و سنجیدگی و پختگی، از قبیل آثار کمیابی است که گرچه به مناسبت موقع نوشته می‌شود، ارزش جاودان پیدا می‌کند.[۴۹]

موضوع اصلی در این «نامه‌ها» این بود که باوجود ماهیت متوسط و خصلت تقلیدی دموکراسی و به رغم «سودجوییهای حقیر» رهبران آن و صرف‌نظر از همه چیز، پذیرفتن جمهوری پارلمانی موجود برای طبقهٔ متوسط آلمان ضرورت حتمی دارد. ترولچ معتقد بود که «مردم‌فریبیها و تحریکات وحشتناك» راستگرایان، امکان انجام وظیفه را از هر حکومت وظیفه‌شناسی در آلمان سلب می‌کند. او به مخالفان پرهیاهوی دولت التماس می‌کرد که دست از غوغا بردارند و عقیده داشت که سازندگی برای آینده تنها به شرطی میسر می‌شود که افراد سرشناس کشور نه فقط «به صورت ظاهر»، بلکه «از صمیم قلب» به دموکراسی و جمهوری رضا بدهند. استدلال او این بود که فقط هنگامی می‌توانیم درصدد ایجاد «وزنهٔ متقابل» اشرافی و محافظه‌کاری برای دموکراسی آلمان برآییم که قبلا «شرافتمندانه و صمیمانه» نسبت به دموکراسی و جمهوری معتقد شده باشیم[۵۰] و بازیابی و بازگردانی انسانیت و عقلانیت (که نزد وی نیز مانند دیگر «ریش‌سفیدان» از هر چیز عزیزتر بود) تنها در چنین صورتی امکان‌پذیر می‌شود. آخرین «نامهٔ ناظر» فقط چهار ماه پیش از مرگ نویسندهٔ آن به چاپ رسید. ترولچ درحالی که از اضطراب جان به لبش رسیده بود، حتی هنگام نزع روان نیز دادخواستی بلیغ و پرشور از خود باقی گذاشت که تا دیر نشده باید میراث اخلاقی اروپا را نجات داد.

یکی از محافظه‌کاران جوان آلمانی که در «ریش‌سفیدان» به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست

49) Eric C. Kollman, «Eine Diagnose der Weimarer Republik: Ernst Troeltschs politische Anschauungen,» *Historische Zeitschrift* (October 1956), p. 302.
50) E. Troeltsch, *Spektator-Briefe: Aufsätze die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-22*, ed. H. Baron (Tübingen, 1924), pp. 52, 144, 299-300.

و عقایدشان را مردود می‌شمرد، مورخ نظریه‌پرداز، اسوالد اشپنگلر، بود که نخستین چاپ کتابش، زوال غرب، در تابستان ۱۹۱۸، درست پیش از پایان جنگ، به بازار آمد. او نیز مانند ترولچ از نجات فرهنگ سنتی اروپا سخن می گفت ولی از اینکه عملیات نجات چگونه باید انجام شود، تعبیر دیگری داشت. در واقع، چنانکه پیشتر هم گفتیم، ترولچ بعضاً برای پاسخگویی به اشپنگلر، کتابی را که دربارهٔ تعقل تاریخی دردست نگارش داشت، به صورت ناتمام انتشار داده بود.

قول به دگرگونیهای ادواری در تاریخ و اعتقاد به روش تطبیقی در مطالعهٔ فرهنگها، از مدتها پیش بتدریج به صورت یکی از اصول مسلم در تعقل اجتماعی اوایل قرن بیستم درآمده بود. اشپنگلر این‌نظریه را در زوال غرب به طورکامل صورت‌بندی کرد. تصور چرخهٔ تاریخی در واقع یکی از دلایل اصلی سورل برای محترم شمردن ارزشهای متعلق به عصر-های ساده‌تر و شکاکیت وی نسبت به «پندار پیشرفت» بود. در پاره‌تو، این مفهوم به شکلی آشکارتر در قالب فرضیهٔ تناوب ادوار ریخته شده بود و حکایت از آن داشت که دوره‌های «بقای پیوستگیها» و «ایجاد بستگیها» بتناوب جانشین یکدیگر می‌شوند. حتی ماکس وبر هم مبانی نظریهٔ ادواری را در آثار خودآورده بود. در مورد حاکم شدن عقل و منطق بر زندگی در جهان غرب، وبر به همان نظریهٔ قدیم سیر مستقیم‌الخط قائل بود؛ اما در موارد دیگر، تردیدهایی که دربارهٔ پیشرفت فرهنگی و اخلاقی ابراز می‌داشت و حتی نحوه‌ای که مسألهٔ مطالعهٔ تطبیقی ادیان را طرح می‌کرد، خود حاکی از نظریه‌ای درباب جامعه بود که در آن، برخلاف گذشته، برتری غرب مسلم انگاشته نمی‌شد و نظام ارزشی تمدنهای بیگانه متساویاً شایستهٔ بررسی دانسته می‌شد. در واقع باید گفت تا سال ۱۹۱۴، اینگونه نظریات در میان متفکران اجتماعی پیشرفته، عمومیت یافته بود. حتی کسی مانند دورکم که از جهات دیگر همچنان به عقاید قدیمتر پای‌بند مانده بود، درمطالعهٔ تطبیقی ادیان علناً به‌قسمی نسبی-گرایی فرهنگی ابراز اعتماد می‌کرد.

اشپنگلر نتیجهٔ نهایی را از چنین گرایشها گرفت. تصور تحولات ادواری در تاریخ و فکر اینکه دوره‌های پیدایش و فرسایش در حیات تمدنهای مختلف بایکدیگر سنجش‌پذیرند، در آثار معاصران سالخورده‌تر اشپنگلر فقط به عنوان فرضیه‌ای موقت آمده بود. اما او این اندیشه‌ها را در قالب عقیده‌ای جزمی و صریح ریخت واعتقاد به نسبیت راکه از زمان‌انتقاد های دیلتای از تعقل تاریخی، در بن تفکر تاریخ شناسان آلمانی نهفته بود، در معرض دید

همگان قرار داد.[51] دیلتای و وبر کاملا به این قضیه آگاه بودند که حقیقت قصوا یا ارزشهای اخلاقی‌را محال است بتوان از داده‌های تاریخی بدست آورد ودریافته بودند که مورخ یا دانشمندعلوم اجتماعی نهایتاً چاره‌ای ندارد جز اینکه ارزشهایی راکه خودبدانها قائل است ملاك قراردهد. پس بدین تعبیر، هر دو آنان نسبی‌گرا بودند ولی در عین حال نمی‌خواستند ازتلاش برای دست یافتن به لااقل «عینیت» جزئی و «درون فهمی» یا درك توأم با همدلی ارزشهای بیگانه دست بکشند. اشپنگلر منکر امکان این دوکار بود و عقیده داشت که نظام ارزشی هیچ جامعه‌ای برای جوامع دیگر قابل درك نیست وجز از این ازدست هیچ مورخی بر نمی‌آیدکه از ارزشها وخلقیات ومعتقدات جامعهٔ خودش دربرابر دیگران به هروسیله‌ای که می‌تواند دفاع کند. محور تفکر دیلتای و وبر و حتی کروچه و مـاینکه این بودکه باید شور واحساس راکه انگیزهٔ پژوهش تاریخی است، ازصورت تلطیف شدهٔ آن ــ یعنی داوری تاریخی ــ که اعتبار عام پیدا می‌کند، تمیز داد. اشپنگلر منکر چنین تمایزی بود.

اما در عمل خود او هم نتوانست کاملا به منطق چنین عقیده‌ای مقید بماند. نفس این حقیقت که درکتابش به بحث دربارهٔ شکل وساخت تمدنها پرداخته بود خود حکایت از آن داشت که دست‌کم تاحدی به درك فرهنگهای بیگانه‌کامیاب شده است. کتاب اشپنگلر سرشار از اینگونه تناقضها بود. زوال غرب به‌سبب لحن جزمی نویسنده و مسلم‌شمردن اصل موجبیت و اطلاق ناسنجیدهٔ واژگـان علوم طبیعی به قلمرو امور انسانی، نمونهٔ بـازگشت به نوعی پوزیتیویسم ساده‌لوحانه بود. اما در عین حـال، به دلیل ذوق و تخیلی که درآن بکار رفته بود و شواهدی که نویسنده با جسارت تمام از جنبه‌های بکلی مختلف فرهنگ بشر آورده و کنـار هم قرار داده بود، حتی از دورتریـن افق فکری ایده‌آلیستهـا نیز فراتر می‌رفت. کتاب اشپنگلر به‌عنوان اثری ادبی، شاهکاری خارق‌العاده بود؛ اما به عنوان تاریخ، تردید همهٔ محققان را برانگیخت و حق هم همین بود.

زوال غرب گرچه وقتی بـا معیار روش فلسفه و علوم اجتمـاعی سنجیده می‌شد کاری ابتدایی و خام ازآب درمی‌آمد، توجه خوانندگان پس از جنگ را سخت جلب کرد و در سراسر سال ۱۹۱۹، با وجود اینکه کتابی دشوار و پر حجم بود، فروش بیسابقه‌ای داشت.

---

۵۱) متأسفانه من با پیترو روسی‌همعقیده نیستم‌که اشپنگلر «صورت مساله» را ازدیلتای اقتباس‌کرده ولی «هرگز درآثار خویش صریحاً نامی از او نبرده است.» رجوع کنید به:

Rossi, op. cit., p. 390.

به نظر من، دیلتای هیچ تأثیری در اشپنگلر نگذاشته است.

دلیل این امر ساده بود. اشپنگلر در این کتاب بدون هیچ گونه قید و استثنا و به زبانی ظاهراً «علمی» و دلپذیر، تصویری از جامعهٔ غرب ارائه می‌داد که در آثار معاصران سالخورده‌ترش، مانند وبر و پاره‌تو و سورل، یا به اجمال برگزار شده بود یا در بحثهایشان راجع به روش‌شناسی نهفته مانده بود. به عقیدهٔ او، روزگار «فردگرایی و نوع‌دوستی و آزادی بحث و تحقیق و شکاکیت» رو به پایان بود. عصر جدیدی که طلیعهٔ آن دیده می‌شد؛ روزگار «محدودیت آزادی فردی... و زنده شدن ایمان... و افزایش توسل به‌زور» بود.[۵۲] در اوضاع و احوال بعد از جنگ که آلمان شکست خورده و به زانو درآمده بود، خوانندگان عادی در آن کشور کتاب اشپنگلر را با این احساس می‌خواندند که نویسنده دلایل مصیبتهایی را که بر آنها رسیده و بزودی به سر همسایگانشان خواهد آمد، صاف و صریح تشریح کرده است.

هنوزهم مردم اشپنگلر را باهمین احساس می‌خوانند. چیزی که همواره سبب مقبولیت زوال غرب بوده، آمیزهٔ مؤثر و تکان‌دهنده‌ای است از تشخیص بیماری و نشانه‌های بیماری. در تشخیص درد، اشپنگلر بینشهای کم‌نظیر عرضه کرده و همچنین نشان داده‌است که در تألیف کلام و تسلط بر صنایع بدیعی غافلگیرکننده، کمتر کسی به پای او می‌رسد. از نظر عوارض درد، او به نیروی تخیل و با سودازدگی و اندوهی خاطره‌انگیز، حال و هوایی را تصویر کرده که هنوز پس از چهل سال از زندگی ما رخت برنبسته است. زوال غرب نخستین کتاب از رشته کتابهای نوظهوری بوده که درهیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و ختم دورهٔ فرهنگی خاصی را اعلام می‌کند.[۵۳]

## ۷ـ غوغا برانگیزان سالهای پس از جنگ: هسه، پروست، پیراندلو

موفقیت زوال غرب از بسیاری جهات مرهون اوضاع و احوال تاریخی زمان انتشار آن بود. اندیشهٔ نگاشتن کتاب، پیش از جنگ به خاطر اشپنگلر رسیده بود. خود کتاب در ۱۹۱۷ تمام شده بود و تنها به سبب مشکلات ناشی از جنگ انتشارش تا ۱۹۱۸ به تأخیر افتاده بود. جای تردید است که اگر کتاب زودتر انتشار می‌یافت، با همین گونه استقبال

52) Parsons, *Structure of Social Action*, p. 179.

۵۳) برای آگاهی از بحث مفصلتری در این زمینه، رجوع کنید به کتاب من «ارزیابی انتقادی از اسوالد اشپنگلر»
*Oswald Spengler: A Crical Estimate* (New York, 1952).

روبرو می‌شد. می‌بایست تجربهٔ جنگ پیش بیاید تا مردم از ارتباط موضوع به خودشان آگاه شوند.

نویسندهٔ زوال غرب در ۱۹۱۸ هنوز چهل سال نداشت. دبیر سابق دبیرستان بود و در مونیخ به طور خصوصی به‌تحقیق اشتغال داشت وکسی اورا نمی‌شناخت. شهرت ناگهانیش موجب شگفتی همه شد. اما وضع سه هنرمندی‌که درسالهای پس از جنگ در عرصهٔ ادبیات آوازه‌ای آنچنان بلند پیدا کردند، غیر از این بود. هر سه سنشان از اشپنگلر بیشتر بود و در دهه ۱۸۹۰—۱۹۰۰ شروع به کارکرده بودند و وقتی جنگ آغاز شد، در حد خودشان نام و اعتباری داشتند اما آثارشان هنوز با اقبال عمومی روبرو نشده بود. موفقیتشان ــ اگر موفقیت به معنای ستایش همگانی و جلب توجه عامهٔ منتقدان تعبیر شود ــ پدیداری مربوط به بعد از جنگ بود.

استقبالی‌که دمیان هرمان هسه به محض انتشار در ۱۹۱۹ باآن مواجه شد، هیجانی که دومین جلد رمان پروست، در جستجوی زمان از دست‌رفته، در همان سال برانگیخت، و واکنش پرشوری‌که نمایشنامه‌های بزرگ پیراندلو در ۱۹۲۱ در مردم ایجادکرد ــ همه دال بر حال و هوای خوانندگان پس از جنگ بود. اما چرا مردم به این‌آثار خاص توجه پیدا کردند؟ دراین‌آثار چه بودکه چنین واکنش پرشوری برانگیخت؟

بدواً بد نیست به این نکته توجه‌کنیم‌که این نویسندگان همگی از زمرهٔ نویسندگان به قول معروف «مشکل» بودند و یقیناً همین صفت پیشتر سبب شده‌بودکه از پسند همگانی محروم بمانند. هر سه به مسائل روانی توجه داشتند و همگی به زندگی با «ناباوری» و «بدبینی» و حتی «بی‌اعتقادی» می‌نگریستند. به انگیزهٔ قسمی یأس درونی، و فارغ از پندار- های خوش و رؤیاپردازی، آثارشان را می‌نوشتند. هدفشان کندوکاو در ضمیر ناخودآگاه بود. بارها درآثارشان به این موضوع برمی‌خوریم‌که واقعیت ظاهری و قابل تشخیص با شعور عادی، غیر از حقیقت ــ یا حقایقی ــ است‌که از درون انسانها را عذاب می‌دهد.

هیچ‌یکشان پیوند مستقیم با فروید نداشت. از میان اهل ادب، فقط مان و ژید می‌خواستند ناقل تعالیم فروید باشند. البته این دو نیز تعبیرشان را از رفتارآدمی بدون تمسك به اصول روانکاوی پرورش داده بودند، اما وقتی از نظریهٔ فروید با خبر شدند، بدون دو دلی‌آن را پذیرفتند. در دههٔ ۱۹۲۰—۱۹۳۰، توماس مان غالباً به خانهٔ فروید رفت و آمد می‌کرد و بانو فرویدکه زنی محجوب و سربزیر بود بسیار او را گرامی می‌داشت. درهمین ایام، مان کم کم درآثارش به داستانهای اساطیری روی‌آورد و متوجه شد که‌کتاب فروید،

توتم و تابو، با وجود مناقشه‌هایی که برانگیخته، بسیاری اشارات و کنایات در بر دارد که درکار خود او می‌تواند سودمند بیفتد.[54] اما ژید، چنانکه خصلتش بود، محتاط‌تر رفتار می‌کرد. در ۱۹۲۲ نوشت: «فروید. فرویدیسم... ده پانزده‌سال است که من بی‌آنکه متوجه باشم، به همین راه می‌روم.» دو سال بعد، چنانکه گویی به تنگ آمده است، باز نوشت: «چقدر این فروید اسباب شرمندگی است! و چقدر، به نظر من، خودمان آسان می‌توانستیم امریکا را بدون کمك او کشف کنیم! تصور می‌کنم بیشتر باید به این سبب از او سپاسگزار باشم که خوانندگان را عادت داده بدون اینکه اعتراض کنند یا از خجالت سرخ شوند، به بحث دربارهٔ بعضی چیزها گوش دهند... اما، ازطرف دیگر، چه مزخرفاتی هم دراین نابغهٔ ابله پیدا می‌شود!»[55]

اما برخلاف این دو، هسه وپروست و پیراندلو هرگز وارد حوزهٔ نفوذ فروید نشدند. هسه، چنانکه بزودی خواهیم دید، سخت تحت‌تأثیر یونگ قرارگرفت و شاید هیچ نویسندهٔ بزرگی در دورهٔ پس از جنگ، «روانکاو»تر از او نشد. پروست و پیراندلو، تا جایی که من تحقیق کرده‌ام، یکسره از نظریهٔ روانکاوی بی‌اطلاع بودند. ولی در فاصلهٔ ۱۹۱۹و ۱۹۲۱، استقبالی که ازآثار ایشان وکارهای فروید شد، مسلماً باهم ارتباط داشت. تغییری که دربرخورد مردم پدیدآمده بود وآنان را به درك اندیشه‌هایی که قبلا نامفهوم یا منحرف یا غم‌انگیز محسوب می‌شد، راغبتر ساخته بود، در قلمرو ادبیات و علوم اجتماعی به یکسان تأثیر گذاشته بود.

هنگامی‌که رمان دمیان نخستین‌بار بدون نام نویسنده منتشرشد، هرمان هسه به‌خواست خودش دور از وطن در سویس زندگی می‌کرد. او نیز مانند داستان‌نویس فرانسوی، رومن رولان، درایام جنگ صلح‌خواهی پیشه‌کرده و خودرا برکنار نگاه داشته بود ومیهن‌پرستان سخت از این وضع به خشم آمده بودند. اما در همان دوره، او بشدت دستخوش احساس بیگانگی بود ـ بیگانگی از میهن، بیگانگی از خانواده و بستگان و بیگانگی از سراسر جامعه‌ای که او را پرورش داده بود.

---

54) Ernest Jones, op. cit., II, 387; III, pp. 170, 199, 205, 347, 462-4. Thomas Mann, «Freud und die Zukunft,» op. cit., p. 422.
55) *Journals*, II, 298, 351.

یادداشتهای مربوط به ۴ فوریه ۱۹۲۲ و ۱۹ژوئن ۱۹۲۴.

هسه نسب مختلط داشت: نیاکان پدریش، آلمانیهای اهل کرانهٔ دریای بالتیك بودند و اجداد مادریش از مردم اسوابیا و ناحیهٔ فرانسوی‌زبان سویس. خودش در شهر کوچکی در ایالت وورتمبرگ و درخانواده‌ای که پدرسالاری و نظم و ترتیب بر آن حکمفرما بود، بزرگ شده بود. بسیاری از نوابغ آلمان در چنین خانواده‌ها پرورش یافته بودند. مان و ماینکه نیز کودکی را در محیطی که سنت بر آن حکمفرما بود، سپری کرده بودند. اما در مورد مان صبغهٔ خارجی محدود به چیزهایی بود که او از مادر برزیلی‌اش به ارث برده بود. هسه از هر دو سو دارای این خصوصیت بود. در تبار او نیز مانند بسیاری از روشنفکران آلمانی، این‌ویژگی وجود داشت که نیای پدری وجد مادریش کشیش بودند. تفاوت دراین بود که این دو کشیش در سلك مرسلین عیسوی در هند خدمت کرده بودند و با دین هندو و ادبیات سانسکریت بخوبی آشنایی داشتند.

بنابراین، وقتی هسه در جوانی از همسر و زندگی بسامانی که برای خود ترتیب داده بود، پیوندگسست و برای سیر در عوالم معنوی روانهٔ هند شد، کاری برخلاف سنت خانوادگی نکرد. همچنین شگفت نبود که پس از بازگشت از آن سرزمین و اقامت در سویس، با یونگ مناسباتی برقرار ساخت. تردید نیست که پیروی از یونگ، او را در شناختن خویش یاری کرد.[۵۶] دمیان آغاز نخستین مرحلهٔ مهم این سلوك دور و دراز در خودشناسی بود که تا بیست‌وپنج‌سال بعد همچنان ادامه داشت.

توماس مان یادآور شده است که «دمیان چگونه سراسر نسل بعداز جنگ جهانی اول‌را به جوش آورد... وچگونه این اثر شاعرانه با دقتی شگرف درست نقطهٔ حساس‌زمانه را آماج قرار داد و نسل جوان را به وجد و سپاس برانگیخت ــ نسلی که خیال می‌کرد یکی از افراد خودش زبان به توصیف ژرفترین مکنونات قلبش گشوده است، غافل از اینکه کسی که اینچنین سخن از زبانش می‌گوید، مردی چهل‌ودوساله است.»[۵۷] ظاهراً هسه وقوف داشت که داستانش وصف حال‌دیگران نیز هست، زیرا تنها دراین کتاب کوشیده نام نویسنده را پنهان کند و باعنوان فرعی دوپهلویی که به آن داده ــ «سرگذشت یك جوان» ــ سعی کرده است برساند که سخنانش، تمامی افراد یك نسل را در بر می‌گیرد.

جوانانی که تازه جهنم جنگ را پشت سر گذاشته بودند، بویژه دو چیز را در دمیان

56) Edmund Gnefkow, *Hermann Hesse: Biographie 1952* (Freiburg, 1952), pp. 15-18, 27-9, 56-7.

۵۷). به نقل از پیشگفتار مان به ترجمهٔ انگلیسی «دمیان».

می‌پسندیدند. یکی اینکه آن کتاب داستان تلاش برای دست یافتن به صداقت اخلاقی و رسیدن به نوعی زندگی هماهنگ با طبیعت فردی بود. موضوع کتاب در نخستین سطرها چنین بیان شده بود: «تنها چیزی که می‌خواستم این بود که به پیروی از انگیزه‌های برخاسته از سرشت حقیقی خودم زندگی کنم. چرا این کار آنقدر دشوار بود؟» کسی که در کتاب از زبان نویسنده سخن می گوید، همینکه به آنچه می‌خواهد بکند آگاه می‌شود، همان معنا را باز اینگونه ادا می کند: «آدمی مطلقاً هیچ تکلیف دیگری ندارد جز اینکه به جستجوی خودش برود وکورمالان در راه خویش گام بردارد، صرف‌نظر از اینکه به‌کجا برسد.»[58] نسلی که احساس می کرد از کودکی غیر از دروغ چیزی به خوردش نداده‌اند، ناگهان از این دستور اخلاقی ساده چشمانش باز شد. از همه جا بیشتر در آلمان جوانان از مقدس‌مآبی و ریاکاری طبقهٔ متوسط ــ که بتازگی تحریف منظم حقایق جنگ هم به آن افزون شده بود ــ به جان آمده بودند.

اینکه محافظه‌کاران جوان از متابعت «ریش سفیدان» جمهوری سر باز می‌زدند، به این سبب بود که از عقاید «آبرومندانهٔ» نسل پیشین به ستوه آمده بودند. ولی امتناعشان شکل خشونت و تحکم پیدا کرده بود. لزوم انضباط و عشق به جنگ به خاطر خود جنگ را تبلیغ می‌کردند. داستان‌نویسشان ارنست یونگر شده بود که از رزمندگان سپاه آزاد بود. بنابراین، دومین علت مقبولیت خاص دمیان این بود که، برخلاف اعتراضیه‌های دیگر در دوران پس از جنگ، بر ارزشهای فردی و انسانی تکیه می کرد. این ارزشها تازگی نداشتند اما، به نظر جوانان، به طرز وحشتناکی پیچانده و تحریف شده بودند تا به بقای چنین جامعهٔ پستی کمك کنند. پیام ضمنی دمیان این بود که نباید این ارزشها را واژگون کرد؛ باید به معنایی که در اصل داشته‌اند باز گشتشان داد. هسه می گفت: «هرکس سرگذشتی دارد که بتنهایی مهم و جاوید و آسمانی است. از این‌رو، هرکس تا هنگامی که زنده و مجری ارادهٔ طبیعت است، درخور شگفتی و عنایت است. در همه‌کس روح شکل گرفته است؛ در همه‌کس سراسر خلقت آزار می‌بیند؛ و در همه‌کس یك رهاننده به دارکشیده شده است.»[59]

به این جهت، حتی مرد مرموزی مانند ماکس دمیان نیز که پیرو نیچه و «ضد اخلاق» بود و داغ قابیل بر پیشانی داشت، باز نقطهٔ مقابل منادیان قهر و زور و طرفداران اقدام مستقیم بود. به رغم صراحتی که در سخنان کوتاهش به خرج می‌داد، انساندوست بود و چون

58) Hesse, *Demian*, pp. 1, 158.
59) Ibid., p. 2.

از احساسات سطحی پرهیز می‌کرد، حتی انسان دوست‌ترهم شده بود. به عقیدهٔ او، جامعهٔ غرب فقط لایق نابودی بود، کما اینکه به‌علت پوسیدگی اخلاقی، خود اسباب نابودی خویش را فراهم می‌کرد:

فروپاشی دنیای کهنه نزدیك است. ...
جهان در آستانهٔ نو شدن است. بوی مرگش بلند شده است. تا مرگ نباشد، هیچ‌چیز تازه‌ای پدید نمی‌آید.

و سپس، بعد از آغاز جنگ:

هوش و حواس دنیا یکسره متوجه جنگ و کارهای قهرمانی بود؛ صدای نغمه‌سرایی غیر طبیعی بشر از دور به گوش می‌رسید؛ اما اینها همه ظاهر قضیه بود. ... در باطن امر، در زیر سطح امور بشری، چیزی در حال شکل‌گرفتن بود ــ چیزی که بعید نبود نظام نوینی برای بشر باشد.[۶۰]

نویسندهٔ دمیان خود ضعفهای روحی خویش را می‌شناخت. ضعفهایش همان ضعفهای آلمان بود، چنانکه خودش به تجربه دریافته بود: شیفتگی به مرگ، خیال‌پروری دربارهٔ خودکشی و نوعی عرفان اجتماعی بیمارگونه. در دورهٔ پس از جنگ که ضوابط اخلاقی و فکری عموماً به سستی گراییده بود، عدهٔ بیشماری از آلمانیها آلوده به چنین هرزگیهای روحی شده بودند. هسه راه مقابل را در پیش گرفت و با معاینهٔ نفس سعی کرد خویشتن را از شر «دیوهای» درون برهاند. می‌دانست که کامیابی در این راه، به بهای بیگانه شدن از میهنش و از طبقهٔ متوسط تمام می‌شود. ولی ضمناً واقف بود که ارزش دارد چنین تاوانی بپردازد اگر در ازای آن به استقلال روحی و تجدید پیوند با همنوعان خویش دست‌یابد. هسه یکی از نخستین نویسندگان قرن بیستم بود که در عین «آگاهی» به هویت اروپایی خود، به این ارزیابی مجدد پرداخت و با این کار، به دیگر هموطنانش که بعد از ۱۹۳۳ جلای وطن کردند، الهام بخشید.

نخستین جلد رمان مارسل پروست[۶۱]، در جستجوی زمان ازدست‌رفته، یك سال پیش از آغاز جنگ انتشار یافته بود. ژید از قبول آن برای نوول روو فرانسز عذر خواسته بود

60) Ibid., pp. 194, 203.
61) *Du Côté de chez Swann (Swann's Way).*

ـ اشتباهی کـه بعدها با «غم و افسوس» از آن ابراز تأسف کرد ـ و به ایـن سبب ناشری کوچکتر آن را منتشر ساخت. قبلا پروست نویسندهٔ اندك مایه‌ای دانسته می‌شد که به اقتضای موقع بعضی چیزها می‌نویسد و با بلهوسی و زرنگی می‌خواهد در محافل اعیان جایی برای خود باز کند. نـاقدان بتدریج نظری مساعدتـر به او پیدا کردند. بعد جنگ شد و انتشار جلدهای دیگر به تأخیر افتاد، هر چند چنان در آن سالها بـه حجم کتاب افزوده می‌شد که چیزی نمانده بـود اسکلت اصلی زیر بـار ایـن فشار خرد شود. انتشار مجلدات بعدی از ۱۹۱۹ آغاز شد.

این بار تأثیر آن بکلی غیر از گذشته بود. جلد دوم[۶۲] (که در این اثنا به نوول روو فرانسز سپرده شده بود) همگان را به ستایش برانگیخت و به دریـافت جایزهٔ گنکور نایل آمد و از آن پس هر جلد، بیش از پیش به شهرت نویسنده افزود. پروست نزدیك به‌پنجاه سال داشت، تقریباً یکسره علیل بود، بیش از سه سال به پایان عمرش بـاقی نبود و هنگامی که در نوامبر ۱۹۲۲ درگذشت، تـا واپسین ساعت به بازنگری در آخرین مجلد شاهکارش مشغول بود.

رمان عظیم او بقدری برای خوانندگان معاصر آشناست که نیازی به تشریح موضوع اصلی آن نیست.[۶۳] پروست با ساختی که از نظر روانشناسی درکتاب پدید آورده، انگیزه‌ها را با دقت و نظم منطقی مطابق سنت ادبیات فـرانسه تحلیل کـرده است و این تحلیل را با چیره‌دستی به تأکیدی که در عصر خودش در نتیجهٔ تحقیقات برگسون بر ضمیر ناخودآگاه می‌شده، ربط داده است. روی سخن او با ادب‌دوستانی بوده که به هیچ معنا به فروید گرایش نداشته‌اند و تحت تأثیر برگسون قبول می‌کرده‌اند که حقیقت رفتار آدمی بیش از آنکه در تصمیمهای منطقی و مستدل او متجلی بـاشد در ضمیر ناخودآگـاه وی نهفته است. مخاطب پروست خوانندگانی بودند که آثار منقلب کنندهٔ برگسون برداشتشان را از زمان و حافظهٔ انسان دگرگون ساخته بود.

بنابراین، آیا درست است کـه پروست را رمان‌نویسی «برگسونی» بخوانیم؟ تصور می‌کنم تـا حدی درست باشد. ظاهراً خود برگسون هم در روزگار پیری پذیرفته بـود که در جستجوی زمان از دست‌رفته ملهم از نظریات او بوده است. در مقالـه‌ای که او در ۱۹۳۲

62) *A L'Ombre des jeunes filles en fleurs (Within a Budding Grove).*

۶۳) البته غرض خوانندگان انگلیسی‌زبان است کـه اکنون دو ترجمه از داستان پروست در دسترس دارند. با کمال تأسف تاکنون ترجمه‌ای به فارسی از آن کتاب منتشر نشده‌است.ـ م.

منتشر ساخت، در ضمن بحث یادآور شد که پیش از وی هیچ داستان‌نویسی نتوانسته است خویشتن را «در گذر حیات درونی» قرار دهد و «تنها جای جای و تحت فشار اضطرار» بعضی چنین کاری کرده بودند و «هنوز کسی به‌طور روشمند «در جستجوی زمان از دست‌رفته» نبود.»[۶۴] و البته تردید نیست که پروست در زمان خویش، حس کشیده شدن گذشته را به حال که برگسون کوشیده است به یاری اصطلاح «دیمومت» برساند، بخوبی القاء کرده است. در پروست نیز مانند برگسون، «بیاد آوردن تجربه‌های واحد و منحصر بفرد و تکرارناپذیر ... وظیفهٔ خاصی در تکاپو برای بازیافتن خود و زمان پیدا کرده است» و، بدین‌ترتیب، تذکار «به فعالیت و عمل مبدل شده و از حالت واکنش انفعالی حافظه که بنا به عادت صورت می‌گیرد، بیرون آمده است.»[۶۵] منتها، در آثار پروست ـ خاصه به‌صورتی که بعد از جنگ پیدا کرد ـ این فعل یا عمل نتیجه‌ای به بار آورده است بمراتب صوری‌تر و عقلی‌تر از آنچه برگسون پیش‌بینی کرده بود.

پروست در اوایل دهۀ ۱۹۰۰ـ۱۹۱۰ درکنفرانسهای برگسون شرکت کرده بود و برگسون از طریق همسرش، خویشاوندی سببی با او داشت. اما غیر از چند مورد کوچک که برگسون لطفی به پروست نشان داده بود، ظاهراً میان آن دو خصوصیتی وجود نداشت. پروست گرچه برگسون را می‌ستود و به اینکه آثارش را متأثر از عقاید وی توصیف کنند اعتراضی نداشت، احساس می‌کرد این وصف، تصور نادرستی از چگونگی کار او القاء می‌کند. نظریات برگسون ممکن بود او را در تعیین اینکه چه قسم داستانی می‌خواهد بنویسد یاری داده باشد، اما نمی‌توانست به او بگوید چگونه بنویس. وجدان پیدا کردن به خویشتن و زمان و دیمومت که برگسون آن را با چنان فصاحت و لطافت و بیان مقنعی در اذهان زنده کرده بود، ذاتاً تجربه‌ای فردی بود که یا برای کسی حاصل می‌شد یا نمی‌شد و و می‌بایست از مقوله اشراقیات و، برحسب ماهیت، غیر قابل تعلیم دانسته شود. شاید مریدان برگسون به همین سبب چنین بی بر و بار بوده‌اند.

وانگهی، نوشته‌های پروست کاملاً هم باب پسند برگسون نبود زیرا، به عقیدهٔ او، برخلاف آثار هنری راستین، باعث «تعالی و تقویت روح» نمی‌شد.[۶۶] اما برگسون در این داوری برخطا می‌رفت، چرا که مانند بسیاری از خوانندگان، تنها جنبه‌های غیر عادی و

64) Bergson, «Introduction,» *La Pensée et le mouvant*, p. 20.
65) Hans Meyerhoff, *Time in Literature* (Berkley and Los Angeles, 1955), pp. 47-8.
66) André Maurois, *A la Recherche de Marcel Proust* (Paris, 1949).

←

دلگیر تصاویری را کـه پروست از اشخاص داستان ترسیم کرده بود، می‌دید، حال آنکه داستان‌نـویس نیات دیگری نیز داشت. پروست بـه این جهت بـر جنبهٔ انزجـارآور رفتار آدمیان تکیه می‌کرد تـا خلأ معنوی و اخلاقی آن را بـرسانـد. او در زندگـی شخصی، سرانجام با سماجت و سرسختی توانسته بود جایی بـرای خود در محافل اشراف باز کند. اما رسیدن به هدف، حاصلی جز احساس نفرت در او به بار نیاورده بود پی‌برده بود که آن جماعت، مردمی بیعاطفه و سنگدلند و از احساسات گرمی که خود در کودکی در پناه آن زیسته بود، در ایشان خبری نیست. پروست پس از درگذشت مادرش در ۱۹۰۵، برای اینکه بتواند خود را وقف نوشتن و بازگشودن معنای زندگی بظاهر بیمعنایش کند، از دنیا بریده و در کنج اتاقی پوشیده از لایه‌های چوب پنبه، عزلت گزیده بود. چنین می‌نماید که او نیز مانند آلن‌ـفورنیه، هرگز از ضربه‌ای که روحاً در اثـر جدا شدن از جهان کودکی خورده بود، کمر راست نکرد.

فروید و برگسون نیز به وجهی مشابه به غم دل گفته بودند. حال و هوایی که در آثارشان به وصف درآمده و بارها در ادبیات بلافاصله پس از جنگ جهانی اول تکرار شده، همیشه بدان معنا بوده است که کسی که بدون اوهام و خوش‌باوری زنـدگی کند، اندوهگین زندگی می‌کند. اما این امر در عین حال بدین معنا نیز بوده است که ارزش زندگی فقط به مهر و عاطفهٔ انسانی است و هیچ‌چیز از این جهت به پای آن نمی‌رسد. برخلاف کسانی که بعدها به کاوش در هزارچم هیجانـات بشر پـرداختند، آن دو هـرگـز همنوعان خویش را خوار نمی‌داشتند و به رغم سرخوردگیهایی که از رویارویی بـا واقعیت پیدا کردند، همیشه در آرزوی انسان کامل بودند.

پروست نیز مانند برگسون، از داشتن جـانشینان شایسته محروم ماند. کسانی از قبیل مالرو و موریاك و مونترلان که سنت روانشناسی را در قالب رمـان در فرانسه ادامه دادند، دیگر برخلاف او به دیـدهٔ مهربانی در بشر نظر نکردند. در جستجوی زمان از دست‌رفته، چنانکه از نامش برمی‌آید، نقطهٔ پایان یکی از عصرهای فکری بود نه‌آغاز دوره‌ای نو.

پیراندلو دونمایشنامه ازبزرگترین نمایشنامه‌هایش ـ یعنی شش شخصیت درجستجوی →

ترجمهٔ انگلیسی:
*The Quest for Proust,* trans. Gerard Hopkins (London 1950), pp. 64, 278.
Floris Delattre, «Bergson et Proust,» *Les Etudes bergsoniennes,* I (Paris, 1948), pp. 39, 61-2, 112-14, 123, 126.

یك نویسنده و هانری چهارم ـ را تنها درظرف پنج هفته در ۱۹۲۱ نوشت: سال بعد تراژدی عریان[67] منتشر شد که آن هم شاهکار بود. هریك از این نمایشنامه‌ها موفقیتی بی‌نظیر بدست آورد. بنظر می‌رسید سنخ نمایشی و نگرش زیباشناختی نوینی پدید آمده باشد. موج «پیراندلیسم» ایتالیا و جهان غرب را فرا گرفت.

پیراندلو نیز مانند پروست، دیر و دشوار در زندگی توفیق پیدا کرد. درسالی که سرانجام به موفقیت رسید، پنجاه وچهارسال داشت. شعرهایش را از ۱۸۸۹، رمانهایش را از ۱۹۰۱، داستانهای کوتاهش را از ۱۸۹۴ و نمایشنامه‌هایش را از ۱۸۹۸ انتشار داده بود. مانند موسکا اهل سیسیل و متعلق به طبقهٔ متوسط و دارای درآمد نسبتاً کافی بود. در یکی ازدانشگاههای آلمان درس خوانده بود و سخت تحت‌تأثیر شعرآن کشور بود. اما از شوربختی هم بی‌نصیب نبود. همسرش به جنون سوءظن مبتلا بود و ثروت خانوادگی در یك رشته رویدادهای فاجعه‌آمیز از دست‌رفته بود. تا پیش از ۱۹۲۱، بیست‌وپنج سال بود که پیراندلو فقط با حقوق ناچیز معلمی زندگی می‌کرد.

تا قبل از جنگ جهانی اول، شهرتش عمدتاً مرهون داستانهای کوتاهش بود. حتی طرح بعضی ازنمایشنامه‌هایی را که بعداً باموفقیت به صحنه‌آورد، قبلا در قالب داستانهای کوتاه ریخته بود. ولی مردم این قصه‌های سرد و دلگیر و بیش از حد تحلیلی را که بیشتر در وصف عذابهای روانی بود، نپسندیده بودند. حتی کروچه هم از این قاعده مستثنا نبود. شگفت است که می‌بینیم برجسته‌ترین نویسندگان ایتالیا در قرن بیستم ـ یعنی کروچه و پیراندلو ـ تحمل یکدیگر را نداشته‌اند.

اختلاف با «سخنان جان‌گزا»ی پیراندلو دربارهٔ کتاب زیباشناسی کروچه آغاز شد. کروچه به تلافی آن سخنان، دریکی از شماره‌های سال ۱۹۰۹ لاکریتیکا، نقد خصمانه‌ای دربارهٔ مقاله‌ای که پیراندلو زیرعنوان *L'Umorismo* نوشته بود، انتشار داد و ضمن‌آن گوشزدکرد که هزل و شوخی از مقولهٔ هنر نیست. حتی سی‌سال پس ازاین واقعه کروچه یادآور شدکه «بنای نمایشنامه‌نویسی پیراندلو برشالودهٔ عجز از... استدلال منطقی گذاشته شده است.» پیراندلو در پاسخ نوشت که اینگونه انتقاد «ابلهانه‌ترین شیوهٔ» هجوکردن کارهای اوست. پیدا بودکه توافق امکان‌پذیر نیست. «طرفین نه تنها به عنوان دو متفکر، بلکه به عنوان دو فرد نیز از زمین تاآسمان باهم تفاوت داشتند. کروچه تا مغز استخوانش

67) L. Pirandello, *Vestire gli ignudi (Naked).*

اشرافی بود. خوش محضر و شوخ و بذله‌گو و ثروتمند بود و شهرت جهانی داشت. پیراندلو نسبش به خانوادهٔ شرافتمندی از طبقهٔ متوسط می‌رسید، بسیار زودرنج و قدری ترشرو بود، در خودش فرو می‌رفت و اعتقاد راسخ داشت که زندگی و دیگران به او ظلم کرده‌اند».

کروچه «منطق و مفاهیم کلی را ابزار واجب‌کار می‌دانست... پیراندلو به چنین امور به چشم دشمن هنر می‌نگریست.»[68] در واقع نیز همین بی‌منطقی ظاهری نمایشنامه‌های پیراندلو است که آرامش و قرار را از خواننده یا بیننده سلب می‌کند. آنچه روی صحنه دیده می‌شود جهان خصوصی هریك از اشخاص داستان است. همه منطق جداگانهٔ خودشان را دارند و در این تصورند که آنچه را به آن برمی‌خورند، درمی‌یابند، غافل از اینکه حتی همین برداشتهای شخصی خودشان نیز نمایانگر تناقضاتی است که بدان دچارند و هر روز با روز پیش تفاوت می‌کند. هیچ‌گونه سازگاری و تطابق میان تصورات متعارضشان از واقعیت وجود ندارد. پیراندلو تا ابد معلقشان نگاه می‌دارد تا بر سر روایات متناقضی که از واقعیت دارند با پرگویی هرچه تمامتر با هم مجادله کنند. در نمایشنامهٔ حق باشماست (اگر اینطور فکر می‌کنید)[69]، در پردهٔ آخر در لحظه‌ای که شور و هیجان به حد تحمل‌ناپذیر رسیده، زنی با چهرهٔ پوشیده پا به صحنه می‌گذارد ولی تا پایان آن پرده ما هنوز حقیقت را دربارهٔ او نمی‌دانیم. آیا چنانکه خانم فرولا ادعا می‌کند، آن زن دختر اوست؟ یا آنگونه که آقای پونتسا باهمان اعتقاد راسخ مدعی‌است، همسر دوم وی؟ خود زن هم هرگز حقیقت را فاش نمی‌سازد، زیرا اگر چنین کند، شخصی که محبت خود وی متوجه اوست تصورش از واقعیت نابود می‌شود و برای آن شخص تنها چیزی که زندگی را تحمل‌پذیر می‌کند، همین تصور است.

نمایشنامه‌های پیراندلو پر از اینگونه اشخاص است که در نتیجهٔ مشکلات تحمل‌ناپذیر، به اوهام پناه می‌برند و جهانی اختصاصی برای خود می‌سازند تا بتوانند به‌زندگی ادامه دهند. نقش نمایشنامه‌نویس، واداشتن اشخاص داستان به‌دیدن شمایل حقیقی خویش و ویران‌کردن چنین جهانهای ساختگی است. صحنه‌های پایانی نمایشنامه‌های پیراندلو همیشه پراز فریادهای درد و دلهره و اعتراض آدمها به این تجاوز بیرحمانه به پناهگاههای عاطفی

68) Domenico Vittorini, «Benedetto Croce e Luigi Pirandello,» Francesco Flora, op. cit., pp. 559, 561, 564-5.
69) L. Pirandello, *Cosi è (se vi pare)(It Is So!)(If You Think So)*.

آنهاست. «دیوانه»ای که خود را به هیأت امپراتور هانری چهارم درآورده است، فریاد اعتراض برمی‌دارد که «وحشتناك است اگر آدم ازچیزی که امروز به نظرش حقیقت می‌رسد دست بردارد.»[70] پس به‌این معنا ــ یعنی ازنظر انکار سرسختانهٔ منطق واعتقاد پرحرارت به‌آنچه به نظر خود شخص حقیقت دارد ــ بخت با دیوانگان یار است. به همین دلیل در نمایشنامهٔ عریان، زنی که او را از هرگونه تظاهر و ادعا و حیثیت ظاهری عاری کرده‌اند، التماس می‌کند که بگذارند آزاد از طعن و تحقیر مردم آبرومند و پر افاده، در تنهایی وسکوت بمیرد.

شخصیتهای پیراندلو درحسرت آبرو بسر می‌برند ولی می‌بینند به دام موقعیتها افتاده‌اند و تنها راهشان مبادرت به کارهای ننگین است. افرادی هستند از طبقهٔ متوسط که هیچ امیدی به پیروزشدنشان نیست و بااینهمه در زد وخوردند که در زندگی، دست‌کم ظاهری از نظم و سامان حفظ کنند. آنچه به دامشان می‌اندازد ضمیر ناخودآگاه است که ثابت می‌کند موازینشان در اخلاق و تصور ثابت و ساکنشان از واقعیت که سعی در تحمیل آن بر سیلان زندگی داشته‌اند، ساختگی است.[71] نمایشنامه‌های پیراندلو سوکوارهٔ زندگی کسانی است که راهشان را در یك جهان گم کرده‌اند و هنوز موفق به پیداکردن راه جهان دیگری نشده‌اند.

پریشانحالیهای دورهٔ بلافاصله پس ازجنگ، در آثار پیراندلو به سردترین و تیره‌ترین صورت ترسیم شده است. با اینکه برخورد نویسنده با مسأله خالی از رحم و شفقت نیست، کوچکترین اثری از احساسات سطحی یا ایده‌ئولوژیهای سیاسی یا تعصبات ملی یا هیچ نظریهٔ اجتماعی دیگری در آن بچشم نمی‌خورد. بدین‌سان، بزرگترین نمایشنامه‌های اوایل دههٔ ۱۹۲۰ــ۱۹۳۰ به سطحی ازکلیت و انتزاع می‌رسد که تا آن هنگام بیسابقه بوده است. همه چیز ــ اعم از انسجام اجتماعی و جهان مأنوس محسوسات و حتی نفس فردی ــ در نمایشنامه‌های پیراندلو محو شده است. فقدان تفاهم میان انسانها به حد تام رسیده است. تنها چیزی که به جای مانده، وقوف دردناك به سرنوشت بشر است و آرزویی یأس‌آمیز برای بهتر شدن آدمی.

70) L. Pirandello, «Naked,» trans. Edward Storer, in *Naked Masks: Five Plays by Luigi Pirandello*, ed. Eric Bentley, Everyman paperback edition (New York, 1957), p. 193.
71) Lander MacClintock, *The Age of Pirandello* (Bloomington, Ind., 1951), pp. 177, 183-4.

## فصل دهم

# دهۀ ۱۹۲۰-۱۹۳۰
# روشنفکران در آستانۀ پراکندگی

نقطۀ اوج و سیرابی در فاصلۀ سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۳ فرا رسید. در دوره‌ای نزدیک به سی‌وهشت ماه، سورل و پاره‌تو در کهنسالی درگذشتند و وبر و ترولچ پیش‌از شصت‌سالگی دیده از جهان فرو بستند. نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ رفته‌رفته تنک می‌شد. پگی در نخستین‌هفته‌های جنگ کشته شد و دورکم، فرسوده از اضطراب و کار توانفرسا، درست پیش از پایان مخاصمات از پای درآمد.

اما اکثر متفکران نسل یاد شده، عمر فوق‌العاده دراز داشتند و بیشترشان تا دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ و ۱۹۴۰-۱۹۵۰ و حتی پس از نیمۀ قرن نیز زنده بودند. آثارشان سالهای جنگ را نیز در بر می‌گرفت و تنی چند از میانشان، مانند پاره‌تو، اجازه ندادند حتی جنگ هم که فعالیتهای فکری دیگران را مختل ساخته بود، وقفه‌ای در سیر منظم کارهایشان ایجاد کند. بداین سبب، این پرسش پیش می‌آید که چرا همانگونه که دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ را عصر نوجویی و نوآوری دانسته‌ایم، دهۀ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ را دورۀ فترت و روزگار جمع‌بندی می‌شماریم.

نخستین دلیل این است که در موارد متعدد می‌بینیم انرژیها علایم فتور و انحراف از راههای پیشین بروز می‌دهند. به‌عبارت دقیقتر، ملاحظه می‌کنیم که پس‌از آنهمه‌پیروزیهای فکری درخشان در سالهای بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول، اکنون مکث و سکته‌ای در خلاقیت پیش آمده است. فقط کسانی مانند پاره‌تو نبودندکه پیش از مرگ احساس می‌کردند سرانجام ارزش کارهایشان شناخته شده است و به نقطۀ اوج رسیده‌اند. کسانی مانند فروید و هنرمندان متأثر از روانشناسی نیز متوجه شهرت ناگهانی خویش می‌شدند. در اروپای غربی ومرکزی، در فضای نوظهور پس از جنگ، فرهیختگانی که به منزلت فکری

و اجتماعی خویش آگاهی داشتند، بناگاه پی می‌بردند که در آثاری که قبل از ۱۹۱۴ دشوار و مختص خواص بنظر می‌رسیده، براستی سخن از زبان ایشان گفته شده است.

بودند کسانی که کارهای بزرگشان را در اوایل دهۀ ۱۹۲۰–۱۹۳۰ به انجام برده بودند و دیگر چیزی برای گفتن نداشتند. یکی از ایشان گائتانو موسکا بود که پس از انتشار جلد دوم کتابش، مبادی علم سیاست ، در ۱۹۲۳، در بیست سال بعد مقام ریش‌سفیدی و اندرزگویی را برگزید و به همان قناعت کرد. اما کروچه وضع دیگری داشت، زیرا، چنانکه دیدیم، حتی پس از جنگ هرگز از نوشتن باز نایستاد، منتها آثارش را به مجاری دیگر، مانند زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و ردیه‌نویسی و نقد ادبی و بسط و تفصیل نوشته‌های پیشین و تاریخنگاری، هدایت کرد. همین‌گونه تغییر جهت، در آثار بعضی از هنرمندان بزرگ نیز نمایان بود. تغییری که از اواسط دهۀ ۱۹۲۰–۱۹۳۰ تا اواسط دهۀ بعد در نوشته‌های آندره ژید از لحاظ روانی پدیدآمد، شاهد این معناست. او پس‌از انتشار اعترافات کاملش و اختتام مفصلترین کتابش، سکه‌سازان، در ۱۹۲۵ به کنگو و چاد رفت و این‌سفر، عمیقاً اندیشه‌اش را دگرگون ساخت. درمورد پیراندلو، چشمۀ زایندۀنمایشنامه‌های جدید همچنان تا هنگام مرگ وی در ۱۹۳۶ جریان داشت، ولی دیگر هیچ یك از آثار بعدیش به پای نمایشنامه‌های بزرگی که در ۱۹۲۱ نوشته بود، نرسید.

نظیر این نقطۀ واگرد در زندگی فروید نیز بچشم می‌خورد. نوشته‌های وی در روانشناسی پایه، با انتشار کتاب من و نهاد[1] در ۱۹۲۳ تکمیل شد. کار وی از آن پس، منحصر به جرح و تعدیل جزئیات نظریه‌ای ساخته و پرداخته بود که باگذشت زمان، پیوسته بر مقبولیت آن افزوده می‌شد. در همان سال، فروید تحت [نخستین] عمل جراحی قرار گرفت که شانزده سال دیگر به عمرش افزود اما، در عوض، از نیروی کارش کاست و در بقیۀ زندگی با درد دائم دمسازش کرد. در اواخر دهۀ۱۹۲۰–۱۹۳۰ و در دهۀ بعد، فروید به نظریه‌پردازی دربارۀ جامعه و دین روی آورد. کتابهایی مانند آیندۀ یك پندار و تمدن و ناخرسندیهای‌آن و موسی و یکتاپرستی محصول این دوره است و حکایت ازآن می‌کند که فروید در سالخوردگی، حکمت و نبوت را به جای طبابت برگزیده است.

اما در هیچ یك از مواردی که بر شمردیم، تعویق و تغییر و تعطیل خلاقیت، نقصانی درعلاقۀ مردم پدید نیاورد. بعکس، تقریباً همۀ بازماندگان نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰ تا هنگامی

1) S. Freud, *Das Ich und das Es (The Ego and the Id)*.

که می‌زیستند، همچنان در مقام رهبری فکری برجای بودند و اگر کاهشی در نفوذشان پیش می‌آمد به‌این صورت متجلی می‌شد که مردم به‌جای اینکه به درکشان بکوشند بیشتر حرمتشان را نگاه می‌داشتند و گاهی حتی شگفتی می‌نمودند که چگونه این پیر مردان اینقدر سخت جانند. وقتی جنگ جهانی دوم به پایان نزدیك می‌شد، دیگر ارج و اعتباری برای توماس‌مان در میهنش باقی نبود و جوانان ایتالیایی از چیرگی پنجاه سالهٔ کروچه بر اذهان هموطنانشان احساس بیقراری می‌کردند.

بزرگترین استثنا از این جهت، هانری برگسون بود. هیچ‌کس مانند او به این ذلت دچار نشدکه دوران عزت را پشت سر بگذارد و همچنان به زندگی ادامه دهد. البته در سالهای پس از جنگ جهانی اول، او نیز مثل دیگر بزرگان، از افتخارات فراوان بهره برده بود. وقتی جامعهٔ ملل درصدد تأسیس کمیسیون همکاری روشنفکران برآمد، هیچ‌کس را شایسته‌تر از وی برای ریاست آن مجمع تشخیص نداد و در ۱۹۲۷ جایزهٔ نوبل به او داده شد. ولی او نیز مانند فروید ــ و بلکه بیشتر ــ رنجور بود و در سراسر دههٔ ۱۹۲۰ــ ۱۹۳۰ کارهایش بسیار به کندی پیش می‌رفت. وقتی آخرین کتابش، دو سرچشمهٔ اخلاق و دین، در ۱۹۳۲ انتشار یافت، بسیاری از خوانندگان را نومیدکرد. نثر بیمانند برگسون مست شده بود و استدلالهایش که هیچگاه چندان محکم و متقن نبود، متزلزل‌تر از گذشته می‌نمود و از همه بدتر اینکه آن مطالب از لحاظ فلسفی دیگر مطرح نبود.

دگرگونیهای اساسی در مسائل فلسفه، برگسون را غافلگیرکرده بود. گرچه او تنها کسی بود که مستقیماً از این رهگذر زیان دید، کروچه و ویلیام جیمز هم از خطر برکنار نبودند و حتی کسانی مانند ماکس وبر نیز که در جامعه شناسی نظری کار می‌کردند، در معرض ملامت قرار داشتند. این نخستین نشانه از دو نشانهٔ تغییر افق فکری بود که اکنون باید به آن بپردازیم.

## I ـ مسائل جدید فلسفه

در فصلهای گذشته بارها شاهد ظهور جوانانی بودیم که در اصول مسلمی که بنیاد نظریات اجتماعی بزرگ اوایل قرن بیستم را تشکیل می‌داد، تردید روا می‌داشتند. در آلمان بخصوص، پدیدارهای فکری تازه‌ای، مانند ارتدوکسی جدید کارل بارت و مارکسیسم جدید گئورگ لوکاچ، چهره می‌نمودکه اساسشان بر ترك تسامح و شکاکیت و بازگشت به

عقاید آتشین گذشته بود. این جهت گیری فکری منفی را می‌توان جلوهٔ دیگری از رد رهبری «ریش‌سفیدان» دانست که قبلا در قلمرو سیاسی در دوران پس از جنگ جهانی اول به آن برخورده‌ایم. در اوایل دههٔ ۱۹۲۰–۱۹۳۰، در تفکر مجرد نیز مانند ایدئولوژی، کسانی مانند وبر و ترولچ، رفته رفته قدیمی بنظر می‌رسیدند. دانشجویان نسل جدید که بلافاصله پس از مرگ آن دو به دانشگاه راه یافته بودند، از مطالب کتابهایی مثل تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ و صور معرفت و جامعه نوشتهٔ ماکس شلر که سه سال بعد به تدوین مبانی رشتهٔ جدیدی به نام «جامعه شناسی معرفت»[2] انجامید، به هیجان می‌آمدند.

اما دو فیلسوفی که قویترین تأثیر را در نسل جوان داشتند، هوسرل و هایدگر بودند که اولی نامش با پدیدارشناسی[3] گره خورده است و دومی با فلسفهٔ اصالت وجود.[4] اصحاب پدیدار شناسی و فلسفهٔ وجودی راهشان را از فلسفهٔ سنتی اروپا که کروچه و برگسون برجسته‌ترین نمایندگان آن محسوب می‌شدند، جدا کرده بودند. پدیدار شناسی متوجه زیر و بم وجدانیات آدمی بود و فلسفهٔ وجودی که نسبش به متکلم دانمارکی کرکه گور می‌رسید، در دشمنی وی با میراث عصر روشنگری شریك بود. هوسرل طرفدار تحلیل دقیق و ظریف تصورات بود. چنین تحلیلی اگر در مورد آثار کروچه و برگسون بکار می‌رفت، چیزی جز مشتی مفاهیم خام و سرسری از نظریات ایشان باقی نمی‌گذاشت. هایدگر به تراژدی هستی آدمی نظر داشت و، از این جهت، بکلی با فیلسوفان مکتبهای فرانسه و ایتالیا که با متانت و خوش‌بینی به قضایا می‌نگریستند و پیوندشان را با متفکران سدهٔ هجدهم حفظ کرده بودند، اختلاف داشت.

ولی اگر از نظر گاهی وسیعتر بنگریم، خواهیم دید که گسترش نفوذ فلسفهٔ اصالت وجود که در پایان جنگ جهانی دوم به اوج رسید، بیش‌ازآنکه مبین تغییر ماهیت مفروضات فلسفی باشد، نمایانگر جابجایی موارد تأکید بود. پیروان فلسفهٔ وجودی همچنان مانند گذشتگان در قلمرو مابعدالطبیعه و اخلاق و فلسفهٔ اجتماعی تفرج می‌کردند و از اینکه سخنانشان مستند علمی نداشته باشد، بیمی به دل راه نمی‌دادند. هوسرل و هایدگر هر دو در ایمان برگسون به درك شهودی شریك بودند. چیزی که اصحاب فلسفهٔ وجودی را سخت به خود مشغول می‌کرد، مسألهٔ تاریخیت[5] و «چگونگی وجدان یافتن به [گذشتِ] زمان» بود. «همهٔ متفکران نحلهٔ اصالت وجود، مقولهٔ زمان را محور منظومه‌های مابعدالطبیعی خویش

2) sociology of knowledge
3) phenomenology
4) existentialism
5) historicity

قرار می‌دهند ... نقطهٔ آغاز، زمانیت[6] یا تاریخیت است ... نقطهٔ پایان، معمولا سعی ... برای «تعالی جستن» از این حیثیت زمانی وجود آدمی است.»[7]

در دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰، نفوذ فلسفهٔ وجودی هنوز عمدتاً بـه آلمان محدود می‌شد و بیشتر فلسفهٔ اصالت عمل بود کـه خبر از بعضی مسائل جدید می‌داد کـه از آن دهه تاکنون پیوسته اذهان را مشغول داشته است. اصالت عمل، به گفتهٔ ویلیام جیمز، «حرکتی واسط در فلسفه» بود و می‌خواست «نظری جامع و کامل و فلسفی و منظم از حقایق موجود کسب کند بی‌آنکه جزئیات علمی و منطقی یا مسائل بشری را نادیده بگیرد» و، بنابراین، در حد وسط دو جریان فکری قرار داشت: از سویی، برداشت قدیمی کسانی کـه فلسفه را نوعی جهان‌بینی تلقی می‌کردنـد و از سوی دیگر، گرایشهای تحلیلی جدید.[8] فاصلهٔ ایـن گـرایشهای تحلیلی از مسائل فلسفی قبل از جنگ حتی از فاصلهٔ پدیدارشناسی و اصالت وجود نیز با آن مسائل بیشتر بود.

کسی که در پانزده سال پیش از جنگ جهانی اول، جان تازه‌ای به اندیشهٔ اروپایی بخشیده بود، مردی از بیرون آن قاره، یعنی ویلیام جیمز، بود. این بار نیز در سالهای بعد از جنگ، مرد دیگری از آن سوی دریـا، یعنی برتراند راسل، تخم فلسفهٔ تحلیلی جدید را در قارهٔ اروپا کاشت. کتاب مبادی ریاضی، نوشتهٔ وایتهد و راسل، که بتدریج از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ انتشار یافت، معمولا آغاز تلاشی تازه تلقی می‌شود بـرای ترکیب روشهای فلسفه و ریاضیات به منظور واردکردن دقت بیشتر در مفاهیم هر دو رشته. سی سال بعد، لرد راسل نوشت که فلسفهٔ تحلیل منطقی[9]، بـه معنای اعم، «همان کیفیت علم را داراست ... و از این برتری بهره‌مند است که، برخلاف دستگاه‌های عریض و طویل فلسفی و به جای اینکه مجبور باشد یکباره نظریه‌ای یکپارچه دربارهٔ عالم ابداع کند، یکی‌یکی به مسائل می‌پردازد.»

این امر، از جهت وضوح فکری، بدون شك امتیازی بـرجسته بشمار می‌رفت. ولی اتخاذ روش ریاضی و منطق مسلماً زیان گزافی نیز همراه داشت. به نوشتهٔ راسل:

باقی می‌ماند حوزهٔ پهناوری که سنتاً جزء قلمرو فلسفه بوده است و روش علمی در آن کافی نیست. این حوزه بالاترین مسائل مربوط به ارزشها را در بر می‌گیرد. فی‌المثل،

---

6) temporality 7) Hans Meyerhoff, op. cit., pp. 138-9.

8) Morton White, *The Age of Analysis* (New York, 1955), p. 19. Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Mass., 1956). Charles W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism* (Paris, 1937).

9) philosophy of logical analysis

علم بتنهایی نمی‌تواند ثابت کند که لذت بردن از آزار و سنگدلی زشت است. چیزهایی را که دانستنی است می‌توان به وسیلهٔ علم دانست. اما آنچه حقاً مربوط به احساسات است، خارج از دایرهٔ علم قرار می‌گیرد.[10]

همبسته‌ترین گروه پیروان راسل، در وین گردهم آمدند. در ۱۹۲۳ ــ سالی که در چند صفحهٔ گذشته بارها به آن برخورده‌ایم ــ تنی چند از جوانانی که اغلب سابقهٔ کارشان در علوم طبیعی بود، «حلقهٔ وین» را تشکیل دادند. مقتدا و مرادشان، علاوه بر راسل، ریاضیدان و عالم منطق، گوتلوب فرگه، بود و فصیحترین سخنگویشان رودلف کارناپ که در آن هنگام سی و دو سال داشت. اعضای حلقهٔ وین که بسیار از اینکه مکتب فلسفی همبسته و مبارزی تشکیل داده‌اند به خود می‌بالیدند، نخست نام مکتبشان را «پوزیتیویسم منطقی یا مذهب تحصل منطقی»[11] گذاشتند و گرچه بعدها این اسم را به «مذهب تجربی منطقی»[12] تغییر دادند (زیرا عنوان اخیر کمتر تعالیم منسوخ قرن نوزدهم را به ذهن تداعی می‌کرد)، کلمهٔ «پوزیتیویسم» (شاید به این دلیل که بیشتر جدل برانگیز بود) همچنان در اذهان مردم روی آنان ماند.

با این وصف، گفته‌هایی که در خارج از آن مکتب بزرگترین جنب و جوش را برانگیخت، مستقیماً از حلقهٔ وین صادر نشده بود. لودویگ ویتگنشتاین شگفت احوالتر و افراطیتر و سرکشتر از اعضای مؤسس حلقه بود و بیشتر به زبان توجه داشت تا به ریاضیات. با اینهمه، تصور بیشتر مردم از هدفهای پوزیتیویسم منطقی از کتاب او، «رسالهٔ منطقی-فلسفی»، گرفته شده بود که نخست در ۱۹۲۱ در وین انتشار یافت و در سالهای بعد از جنگ از هر اثر فلسفی دیگر تأثیر گسترده‌تر از خود باقی گذاشت.

ویتگنشتاین عمداً مطالب این کتاب را در قالبی تحریک‌کننده بیان کرده بود و در کمتر از صد صفحه، خواننده را با رشته‌ای از «قضایا»ی موجز و مجزا روبرو می‌ساخت که یا همه را می‌بایست یکجا پذیرفت یا دربست رد کرد. او مدعی بود که بیشتر این قضایا باید بدیهی محسوب شوند و همه «ارزش یکسان» دارند، و از این قضیه شروع می‌کرد که «آنچه را اساساً بتوان گفت، بوضوح می‌توان گفت» و سپس می‌پرداخت به اثبات اینکه

---

10) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York, 1945), p. 834.
[این کتاب به نام «تاریخ فلسفهٔ غرب» به قلم آقای نجف دریابندری به فارسی ترجمه شده است.ــم.].
11) logical positivism 12) logical empiricism

در واقع چیزی که بتوان گفت بسیار کم است و همین مقدار اندك را نیز می‌توان در نهایت اختصار به کمك علامتهای منطقی بیان کرد یا مرجحاً در قالب الفاظ متداول زبان. به نوشتهٔ او: «بیشتر قضایا و مسائلی کـه راجع به امور فلسفی نـوشته شده حتی کاذب هـم نیست، بیمعناست ... پس نباید در شگفت شد که حتی عمیقترین مسائل نیز براستی مسأله نیست ... به همین جهت، قضایای اخلاقی ممکن نیست وجود داشته باشند.» نتیجه‌ای کـه ویتگنشتاین می‌گـرفت این بود کـه عرفان و شکاکیت «قـابل ابطـال نیستند، آشکارا بیمعنا و مهملند» و در هیچ پژوهش فلسفی کـه به شیوهٔ علمی انجام بگیرد، نمی‌توانند محلی از اعـراب داشته باشند.[13]

حرف آخر ویتگنشتاین این بود کـه «روش درست در فلسفه، [بیان] قضایای علوم طبیعی [است]، یعنی چیزی که هیچ دخلی به فلسفه ندارد، و همیشه هرگـاه کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید» باید خطایش را به او ثابت کـرد. او عقیده داشت کـه حتی قضایایی که خود مطرح کرده است سرانجام معلوم خواهد شد که بی‌اهمیت است:

> آنکس که [مقصود] مـرا بفهمد، وقتی از لابلا و سر و روی [آن قضایا] بالا برود، عاقبت [آنها را] بیمعنا تشخیص خواهد داد. (و باید، به اصطلاح، پس از بالا رفتن، نردبان را دور بیندازد).
>
> باید بر این قضایا فائق شود. آنگاه جهان را درست خواهد دید.
>
> باید دربارهٔ آنچه نمی‌توان سخن گفت، خاموش ماند.[14]

از بازیهای روزگار یکی این بود که ویتگنشتایـن و دانشمندان فیلسوف عضو حلقهٔ وین دوباره زیر لـوای آزاد فکری، در سنگری کـه سی سال پیش رها شده بـود، موضع می‌گرفتند. حتی در نگاه نخست ممکن بود چنین بنماید که فلسفهٔ اروپایی از ۱۸۹۰ به بعد با پیمودن یك دور تمام، به جای اول برگشته است. همان کسانی که برای رهایی از یوغ نظریـات پدرانشان آنچنان جنگیده بودند، اکنون پسرانشان می‌خواستند آن نظریات را دوباره جلا دهند.

عامل تغییر نسل کمك کرده بود که اصطلاح «پوزیتیویسم» و ارتباط علم با فلسفه بار

---

13) Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Vienna, 1921).
ترجمهٔ انگلیسی:
*Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1922), pp. 27, 63, 183, 187.
14) Ibid., pp. 187, 189.

دیگر مقبولیت پیدا کند. ولی این پوزیتیویسم جدید را نمی‌شد صرفاً صورت احیاشدهٔ پوزیتیویسم سابق دانست. هدفهای آن محدودتر بود و ماهیت علم را با ظرافت بیشتر تعیین می‌کرد. پوزیتیویستهای جدید برخلاف پیشینیانشان بر این تصور نبودندکه زنجیرهٔ علت و معلول ممکن است هر فعالیت آدمی را در بر بگیرد. ویتگنشتاین بر آن بودکه «اعتقاد به رابطهٔ علیت، خرافه‌ای» بیش نیست و «موهوم» است‌که‌کسی بپندارد «آنچه به قوانین طبیعت معروف است، پدیدارهای طبیعی را تعلیل می‌کند.» به عقیدهٔ او، تنها ضرورت در طبیعت، «ضرورت منطقی» بود.[15] بنابراین، پوزیتیویستهای جدید قرن بیستم، فقط ممکن بود از طریق ترك بخشهای بزرگ قلمروی که کنت و اسپنسر و تن و دیگران برای تحقیق علمی مناسب دانسته بودند، به بازسازی روش علمی در فلسفه کامیاب شوند. ایشان کلیهٔ مسائل مربوط به ارزشها و مابعدالطبیعه و تقریباً همهٔ موضوعاتی را که از قدیم به نظر فلاسفه واجد اهمیت می‌رسید، کنار گذاشته بودند و فقط به مسائلی می‌پرداختند که امکان داشت بدون ابهام یا ایهام به زبان منطق یا زبان نمادی دیگری صورت‌بندی شود.

اعتقاد بر این بود که منازعات قدیمی بین پوزیتیویستها و ضد پوزیتیویستها به این ترتیب منسوخ است و بگومگوهای کهنهٔ دههٔ ۱۸۹۰–۱۹۰۰ را باید دور انداخت زیرا در آن زمان طرفین دعوا حتی خودشان هم نمی‌دانستند چه می‌گویند، در حالی که اکنون راسل و فرگه و اخلافشان همه چیز را روشن و شسته و رفته‌کرده‌اند.

با اینهمه، یك جنبهٔ این تغییر از نظر پنهان مانده بود. همانگونه که قبلا موسیقی و نقاشی در قرن بیستم «مشکلتر» شده بود و از حدود فهم افرادی که فرهنگ و درك عادی داشتند، بیرون رفته بود و به دانایان و خواص اختصاص پیدا کرده بود، اکنون فلسفه به این راه می‌رفت. کسی‌که سواد معقول داشت، می‌توانست نوشته‌های برگسون یا کروچه را به عنوان آثار ادبی و اخلاقی بآسانی بخواند و لذت ببرد. ولی همین کار را با ویتگنشتاین نمی‌توانست بکند. باب معرفت فلسفی را محکم به رویش بسته بودند و اروپا می‌بایست تا بیست سال بعد بدون فیلسوفی سر کند‌که شهروند عادی بتواند دربارهٔ عاجلترین مشکلاتش با او وارد درد دل شود.

---

15) Ibid., pp. 109, 181.

## II ـ مسألهٔ اجتماعی

هنگامی‌که سرانجام چنین فلسفه‌ای پدیدآمد، واژه‌های «درگیری» و «تعهد» را بـه ارمغان آورد. اگزیستانسیالیسم فرانسه‌که پس از ۱۹۴۵ باب روز شد، مستقیماً از وضعی سرچشمه می‌گرفت‌که در آن، اشتغال به مسائل اجتماعی، یکی از ضروریات اجتناب‌ناپذیر بود.

این دومین جنبهٔ تغییر افق فکری بودکه پیشتر به آن اشاره کردیم. در دههٔ ۱۹۲۰ـ ۱۹۳۰ هنوز این امکان بودکه‌کسی چنان زندگی‌کند و طوری به مسائل فلسفی بپردازد که گویی اوضاع «عادی» است. امـا از آن هنگام بـه بعد، عرصهٔ جولان فکری ــ‌چه از نظر جغرافیایی و چه از لحاظ روانیــ روز به روز تنگتر می‌شد. جنگ جهانـی اول شکنندگی ارزشهای متمدن را در میان مردم اروپـای غربی و مرکـزی آشکار ساخته بود و بلشویسم رابطهٔ روسیه را با محافل روشنفکران لیبرال قطع کرده بود و پیروزی فاشیسم در ایتالیا، یکی ازکشورهـای بـزرگ غربی را برای نخستین‌بار در ظرف پنجاه سال گـذشته تحت سیطرهٔ حکومتی سخت مخالف آزادفکری قرار داده و عمیقاً وجدانها را بهٔ تـلاطم آورده بود. تصادفی نبودکه کروچه و موسکا در مقام روشنفکران مخالف رژیــم جدید کشورشان یکسره در اواسط دههٔ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰ سرگردان مانده بودندکه چه راهی در پیش‌گیرند. و باز تصادفی نبودکه‌کروچه در ایتالیا و پس از چندی ماینکه در آلمان، سرانجام به رغم اینکه در گـذشته اصرار ورزیده بودند کـه مورخ باید از مناقشات سیاسی بـرکنار بماند، برای دفاع از نهادهای آزاد میهنشان، راه مبارزه را برگزیدند.

درآغاز، با استبداد ملایم موسولینی هنوز پرهیز از داوریهای قطعی و بیطرفی فکری امکان‌پذیر بود. اما رفته رفته در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰، با بروز بحران بزرگ اقتصادی و ظهور ناسیونال سوسیالیسم، هرگونه موضع سازشکارانه از ایـن قبیل، تحمل‌نـاپذیرتر می‌شد و با آغاز دههٔ بعد، عدهٔ روز افزونی از روشنفکران اروپایی به این نتیجه می‌رسیدند که تعهد سیاسی تنها راه ممکن است. چندتن انگشت شمار فاشیسم‌را برگزیدند. از آنهاکه در مقام شامخشان در جهان اندیشه تردید نبود، تنها هایدگر و یونگ پیوندهای سازشکارانه با رژیم نازی برقرار ساختند.[۱۶] اما اکثر متفکران بزرگ ــ‌اعم از اینکه دور از وطن بسر می‌بردند، یا با ناراحتی به عضویت جبههٔ خلق درآمده بودند یـا «به‌درون خویش هجرت

۱۶) در مورد یونگ، رجوع کنید به دلایلی که در کتاب زیر ارائه شده است:
Edward Glover, op. cit., pp. 147-52.

کرده بودند» و در خاموشی رنج می‌کشیدند- در برابر آنچه رهبران فاشیست، آیندهٔ مقدر بشر می‌نامیدند، مقاومت می‌ورزیدند.

آندره ژید با همان شم حساسی که نسبت به جریانهای جدید داشت، زودتر از بقیه ضرورت تعهد سیاسی و اخلاقی را گردن نهاد. سفری که برای استراحت از فعالیتهای ادبی به مستملکات فرانسه در مناطق استوایی افریقا کرد، چنان خشمش را از مشاهدهٔ ستمگریها به جوش آورد، که او را به اردوگاه کمونیسم راند. ولی او همچنین پیش از دیگران پی‌برد که تبعیت روشنفکر از نهضتهای سیاسی متشکل چه خطرهایی در پی دارد. از طرفی، دیدار از اتحاد شوروی که ده سال پس از سفر کنگو انجام گرفت، حقیقت تلخ و کوبندهٔ عمل کمونیسم را به وی آشکار ساخت و، از طرف دیگر، کم‌کم به این نتیجه رسید که دل‌مشغولی به مسألهٔ اجتماعی، بتدریج زندگی و هنرش را «مسموم» کرده است. ژید به حزب وفادار بود ولی دریافت که روشنفکر وفادار به حزب یا باید سکوت کند یا به «کژراهه» بیفتد و هیچیك از این دو راه با تعریف پذیرفته‌شدهٔ وظیفهٔ وی سازگار نیست.[۱۷]

در آلمان از سویی فشار سیاسی از همه‌جا شدیدتر بود و، از سوی دیگر، سنت کناره‌گیری روشنفکر از مسائل‌سیاسی از هرجا استوارتر و، بنابراین، طبیعی بود که حرکت جدید قبول تعهد، بیش از هر کشور دیگر درآن سرزمین موجد تعارض درونی شود. نویسنده یا فیلسوف آلمانی تقریباً همیشه در گذشته با داوریهای مردم و معیارهای عملی ارزش‌گذاری، مخالف بود. نیچه و پس از او هرمان هسه برای گریختن از فشار عقاید شکل‌یافتهٔ عامه به سویس پناه برده بودند و اکنون نیز بیشتر روشنفکران از راه گریز -اعم از گریز به خارج کشور یا پناه بردن به دنیای درون- در برابر نازیسم واکنش نشان می‌دادند و اکثراً وقتی می‌دیدند یا باید برضد رژیم دست به تبلیغ بزنند یا سکوت اختیار کنند، طریق دوم را برمی‌گزیدند. توماس مان شاید تنها کسی بود که موفق شد در عین تبلیغ سیاسی، کیفیت برتر آثار هنری خویش را نیز همچنان حفظ کند.

به هر تقدیر، نفس این واقعیت که انتخاب منحصر به این دو راه شده بود، خود از تغییری بنیادی در احوال بازماندگان نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ حکایت می‌کرد و نشان می‌داد که افراد آن نسل احیاناً بیش از دورهٔ خویش به زندگی ادامه داده‌اند و سالهای بعد از

۱۷) نامهٔ مورخ ۱۶ مه ۱۹۴۷ ژید که به عنوان ضمیمه در همان کتاب از Guerard، ص ۲۴۱، چاپ شده‌است. همچنین یادداشت مربوط به ۲۹ دسامبر ۱۹۳۲ در:

Gide, *Journals*, III, 252.

۱۹۳۳ احتمالا نه عصر طلایی، بلکه عصر آهن خواهد بود و آنان آمادگی فکری لازم را برای روبرو شدن با چنین روزگاری ندارند. از هم پاشیدگی اقتصادی و تغییرات ژرف سیاسی و دوری از میهن و خطر جنگ همه دست به دست یکدیگر داده بودند و هستی افراد آن نسل را از ریشه دگرگون می‌کردند. در اروپای نوظهوری که ارعاب سیاسی و خطر جنگ بر آن سایه افکنده بود، «عقل آزاد از تعلق» چه جایی می‌توانست داشته باشد؟ بعید نبود که روشنفکر آزاد اندیش اصولا به یکی از بقایای بیفایدهٔ سده‌های هجدهم و نوزدهم مبدل شده باشد.

## III ـ نقش روشنفکران: مان و بندا و مانهایم

این قضیه ممکن است باور نکردنی بنماید ولی دو گرایش جدا و متضادی که تاکنون مسیرشان را مرور می کرده‌ایم، تا اواسط دهۀ ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰ به جایی رسیده بودند که کم‌کم سبب تقویت یکدیگر می‌شدند زیرا هر دو ایجاب می‌کردند که نقش روشنفکران از نو تعریف شود. لازمۀ هر دو این بود که دیگر کسی زیر بار برداشت قدیمی از وظیفۀ فیلسوفان و اندرزگران اروپایی نرود. از هیچ یک از این دو نظر، دیگر کسی نمی‌توانست قائل به این شود که نویسندگان بزرگ باید به تمامی مسائل انسانی بپردازند و مانند خدایان از فراز ابرها به‌کردار اجتماعی بشر بنگرند و پس از نمایش دادن دانش تاریخی و ادبی خویش و با کمترین ژرف‌اندیشی دربارۀ پیش‌فرضهای خود، بعضی نتایج عظیم بگیرند و اعلام کنند که راستی و زیبایی و نیکویی چیست. این درست همان کاری بود که روشنفکر اروپایی از بدو پیدایش بدان مشغول بود و هنوز هم در دو دهۀ اول قرن بیستم به آن ادامه می‌داد. به این معنا، فیلسوفان و جامعه شناسانی همچون کروچه و برگسون و وبر (و حتی فروید در آثار نظری خویش) اخلاف بلافصل توماس آکویناس و مونتنی بشمار می‌رفتند. حتی کجروانی مانند سورل نیز که به این سنت تعقلی اعتراض داشتند، همواره باطناً و قلباً معلم اخلاق و نصیحت‌گر بودند. تا ۱۹۲۰ هنوز مرز میان ادبیات و علوم اجتماعی کاملا مشخص نبود و روشنفکران هنوز مانند گوته خود را آزاد می‌دیدند که در هر گوشه‌ای از قلمرو فعالیتهای آدمی به گشت و گذار بپردازند.

اینگونه تفنن و تفرج به نظر اهل مکتب جدید پوزیتیویسم منطقی به هیچ روی قابل قبول نبود و نزد معتقدان به «تعهد» اجتماعی نیز به همین‌وجه ـ منتها به دلایل دیگر ـ مشکوک

می‌نمود. دستهٔ اخیر بر آن بودند که در عصری که هر فرد برخوردار از خودآگاهی باید تصمیمهای دردناك بگیرد و مکلف است بپا خیزد و مسؤولیت بر دوش بکشد، ادعای روشنفکر به اینکه از مقامی ویژه بهره‌مند است و حق تعلیق حکم دارد و آزاد است داوری را به بعد موکول کند، از هوسبازیها و سبکسریهای غیر قابل تحمل است. بنابراین، تا اواسط دهه، رفته رفته افق بسیار متفاوتی در عالم اندیشه گشوده شده بود که، برخلاف گذشته، کلی‌گویی به ضرس قاطع، دیگر جایی در آن نداشت. از آن پس، عالمان موشکاف الفاظ و علامات از یك طرف و «ساده‌اندیشان و ساده‌سازان مخوفی» که در قرن نوزدهم بورکهارت پیوسته از آنان هراس داشت از طرف دیگر، می‌بایست با هدفهای مانعةالجمعشان یکه تاز میدان شوند.

پس در چنین اوضاعی، شگفت نبود که از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ ـ یعنی در ظرف شش سال فریبنده‌ای که اروپا پس از جنگ، بظاهر از ثبات و نعمت برخوردار بود ـ سه اثر بزرگ در اروپا پدید بیاید که گرچه کوچکترین ارتباطی به دیگری نداشتند و کاملا مستقل بودند، در هر سه سعی شده بود وظیفه و رسالت «فرهیختگان» اروپا در چارچوب همان عصر از نو تعریف شود.

سخن را مردی داستان‌نویس آغاز کرد. سالهای جنگ جهانی اول، به نظر توماس مان، دورهٔ امتحان و عشق و نفرتهای غم‌انگیز بود. او رمان کوهستان جادو را که بعدها به صورت دومین کتاب بزرگش درآمد، نیمه کاره گذاشته بود زیرا احساس می‌کرد که توان کار خلاق بی‌وقفه را از دست داده است. همه همداستانند که تنها کار مفصل او در این ایام ـ اثری به نام تأملات مردی غیر سیاسی[18] ـ نوشته‌ای کم مایه است. مان به این جهت به نوشتن این کتاب دست برده بود که احساس می‌کرد باید کاری تبلیغی انجام دهد و مکلف است سهم خود را در تلاش هموطنانش در جنگ ادا کند و برای دفاع از ارزشهای «فرهنگی» آلمان ـ یعنی ارج نهادن به‌سلسله مراتب و دریافتهای‌درونی ـ در برابر دموکراسی صرفاً «متمدن» و بشر دوستی ادیبانهٔ غرب، قلم به دست گیرد. با اینهمه، دو دلیهایش از خلال مطالب تبلیغاتی هویدا بود و او پیوسته ناچار به اعتراف بـه این معنا می‌شد که خودش نیز Zivilisationsliterat یا روشنفکر و فرهیخته‌ای «متمدن» است.

18) Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen (Reflections of an Unpolitical Man)*.

بنابراین، وقتی سرانجام کوهستان جادو شش سال پس از جنگ انتشار یافت، هم گسترهٔ مباحث آن بکلی تغییر کرده بود و هم نکاتی که از لحاظ فکری بر آنها تأکید می‌شد و از قطعه‌ای کوتاه و نیمه شوخی و نیمه جدی به‌سبك «مرگ در ونیز» به اثری عظیم بدل گشته بود، جامع همهٔ اموری که همیشه خاطر توماس مان را جلب می‌کرد، مانند جنبهٔ هنری و ذوقی و شورانگیز و ویرانگر بیماری و مرگ، رابطهٔ دو پهلوی هنرمند با جامعهٔ بورژوا، ناسازگاری ارزشهای قومی آلمان بادموکراسی اروپا و بالاخره آرمان مشکوك تعمیم تصور انسانیت. با فرا رسیدن دههٔ ۱۹۲۰–۱۹۳۰، مان حاضر بود ارزشهای «متمدنی» را که پیشتر ضمن تأملاتش در زمان جنگ آنچنان تخطئه کرده بود، به دیدهٔ احترام و حتی قبول بنگرد. کوهستان جادو منزلی بود بین توماس مان غیر سیاسی و آگاه به بیگانگی خویش و توماس مان بعدی معترف به ارزشهای انسانی.

بنابراین، کتابی که عاقبت پرنفوذترین رمان آلمانی سالهای بین دو جنگ شد، صرفاً اثری ادبی نبود و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی نیز داشت. معاصران مان از ابتدا به این جنبه های کتاب توجه حاصل کردند. قبلا نیز در ۱۹۲۲، مان طی خطابه‌ای زیر عنوان «جمهوری آلمان» که نفوذی در اذهان گذاشته بود، موضع مثبت‌تری نسبت به نهادهای «غربی» میهن خویش اتخاذ کرده بود. استقبالی که دو سال بعد از کوهستان جادو شد، نشان داد که خوانندگانی آلمانی، این کتاب را به چشم افسونی جدید و واجد جنبه های ادبی و جهانی برای متعادل کردن اثر «تخدیری» زوال غرب اشپنگلر می‌نگرند. در واقع انتشار کتاب بزرگ مان در سالهای پس از جنگ، او را در صدر رمان‌نویسان جمهوری وایمار قرار داد و از این جهت حتی خود نویسنده را نیز شگفتزده کرد.

جنبهٔ اجتماعی کوهستان جادو از ساخت کتاب و نحوهٔ ارائهٔ مطلب پیدا بود. حتی مکان داستان –یکی از آسایشگاههای مسلولین در بلندیهای آلپ سویس– کیفیتی پرداخته و منتزع از واقعیت به آن می‌داد و حکایت از انعزال و جدایی هنرمند از گرفتاریها و مناسبات روزانهٔ زندگی می‌کرد. «محیط آسایشگاه که بیماران را در مکان و زمان از پیوندها و روابط متعارفشان دور می‌کند، امکانی حماسی برای رویارو قرار دادن حیات روحی با مرگ بوجود می‌آورد که شاید در هیچ محیط دیگری دست ندهد.» در این محیط، حتی یك فرد «متوسط» هم که از بند تلاشهای عملی زندگی آزاد شده، یاد می‌گیرد که دربارهٔ بالاترین ارزشها به تفکر و تعمق بپردازد و بیماری به او می‌آموزد که هرگز مقولاتی راکه پایین در

«همواریها» مسلم می‌گیرند، بدیهی نشمارد.[19]

کوهستان جادو از آغاز به نظر خوانندگان داستان رشد و آموزش در جوی لطیف و روحانی می‌رسید که احساسی از فشردگی مکان و پاشیدگی زمان به ذهن القا می‌کند ــ احساسی که از خواندن نمونهٔ اعلای آن، استاد ویلهلم[20]، دست نمی‌داد. رمان مان، داستان سلوك روحی در طلب روشن‌بینی از طریق روش دیالکتیك بود ــ روشی که چهار نسل از متفکران آلمان را مسخر و مسحور کرده بود. دو مربی و مرشد می‌بایست برای تسخیر روح نوآموزی عادی از افراد طبقهٔ متوسط بالای جامعه که دست تصادف او را از جهان فعالیتهای روزانه دور کرده و سر راهشان قرار داده بود، به جدال برخیزند.

توماس مان در یکی از یادداشتهای خود، سادگی فکر اصلی داستان را اینگونه بیان کرده است: «قسمی داستان آموزشی که در آن، جوانی سرگردان اتفاقاً در منزلگاهی که خطر اخلاقی برای او دارد، بین دو مربی مضحك قرار می‌گیرد: یکی سخنور و ادیب و اومانیستی ایتالیایی که پیرو مکتب پیشرفت است و دیگری عارفی قدری بی سر و پا و مرتجعی مخالف عقل.»[21] اما در ظرف بیش از ده سالی که کوهستان جادو در دست تصنیف بود، از صورت لطیفه و بذله درآمده به داستانی سنگین و جدی ــ ولو غالباً جدی به‌معنای تجاهل‌العارف ــ مبدل گشته بود. ستمبرینی، ادیب انسان‌گرای ایتالیایی، دیگر آن کسی نبود که قهرمان جوان داستان هرگاه که خلقش تنگ می‌شد او را به «لافزنی» و «دراز نفسی» متصف می‌کرد و «ارگ دسته‌دار» لقب می‌داد، بلکه شخصیتی غم‌انگیز و حتی وزین و موقر پیدا کرده بود که به رغم بعضی سطحی‌گوییها و کندذهنیها، ارزشهای پایدار به ارث رسیده از عصر روشنگری را، چون عقل و عدالت و عشق به بشریت، در وجود خویش تجسم می‌داد. حریف یهودی تبارش لئو نفتا نیز که بی‌منطقی ارثی یهود و منطق اکتسابی یسوعیان را در خویش جمع کرده بود، در ظرف آن سالها، از «بی‌سر و پایی» خل‌وضع به تجسم نیروی وحشت آفرین و تروریستی کهنه‌پرستان بعد از جنگ مبدل شده بود و با ژرف بینی شگرف از وحشت‌آفرینیهای حساب شده‌تر، منضبط‌تر و بیرحمانه‌تر دههٔ آینده خبر می‌داد. حتی قهرمان داستان، هانس کاستورپ ــ همان مهندس جوان اهل هامبورگ که

---

19) Arnold Bauer, op. cit., pp. 66-9, 71.

۲۰) اشاره‌ای است به کتاب معروف گوته، «سالهای شاگردی استاد ویلهلم»، که بر محور رشد و تکامل فکری قهرمان داستان دور می‌زند و معمولا نخستین رمان از این نوع در آلمانی تلقی می‌شود. گوته در اواخر عمر دنباله‌ای نیز تحت عنوان «سالهای سیر و گشت استاد ویلهلم» به این کتاب نوشت. ــ م.

21) Ibid., p. 70.

هنوز برای خام کردن خواننده برچسب «سادگی» داشت ــ شاگرد شایسته‌ای شده بود که صلاحیت داشت خودش مستقلا داوری کند. در پایان کتاب هانس به جایی رسیده که مقام فائق بدست آورده است و هنگامی که بر بالین ستمبرینی توضیحات او را دربارهٔ بحران ژوییهٔ ۱۹۱۴ می‌شنود، حالت کسی را دارد که همه چیز را به معلمش مدیون است و به او احترام می‌گذارد و به دیدهٔ مهربانی می‌نگرد، ولی چیز دیگری نیست که از او یاد بگیرد.

جالب اینکه در دهه‌های ۱۹۳۰ـ۱۹۴۰ و ۱۹۴۰ـ۱۹۵۰، غالباً به‌نظر خوانندگان چنین می‌رسید که در نبردهای دیالکتیکی عظیمی که بر فراز کوهستان جادو درمی‌گیرد، برد در استدلال با نفتا است، زیرا اوست که به زبان شور و احساس سخن می‌گوید و فاتحانه به برتری بی‌منطقی و بیماری و ارعاب و وحشت افکنی حکم می‌کند و نماینده و نمونهٔ چیزی است که یونگ جنبهٔ ظلمانی روان قرن بیستم خوانده است. با این وصف، پیروزی از آن ستمبرینی است. وقتی که خصم سرانجام به نتیجهٔ جبری و گریزناپذیر بی‌منطقی خود می‌رسد و خودکشی می‌کند، ادیب انسان‌گرای ایتالیایی یکه‌تاز میدان آموزش می‌شود. ستمبرینی بنیه‌اش تحلیل می‌رود اما همچنان تا پایان با نشاط و سرزنده است و با آخرین اندرزی که به هانس کاستورپ می‌دهد، او را برای خدمت به میهنش در جنگ، پایین، به سوی «همواریها» روانه می‌کند. «تنها گمانی که برای انسان حاصل می‌شود این است که توماس مان وقتی می‌گذارد حریف یسوعی خودکشی کند و ستمبرینی به زندگی ادامه دهد، در واقع برای دشمن دیرینش، «روشنفکر متمدن»، حق حیات قائل می‌شود.»[22]

این گمان با خواندن جمله‌ای که محور کتاب را تشکیل می‌دهد، برای خواننده تأیید می‌شود ــ جمله‌ای که نمودار اوج آموزش هانس کاستورپ است و در کلیهٔ آثار توماس‌مان تنها جمله‌ای است که [به منظور تأکید بیشتر] تماماً با حروف خمیده چاپ شده است: «به‌خاطر نیکی و محبت، آدمی هرگز نباید اجازه دهد که به هیچ رو مرگ بر افکارش چیره شود.»[23] اینجاست که ارزشهای عصر روشنگری، یعنی کلیاتی در اخلاق که وجه وجودی اخلاق‌پردازان و اندرزگران اروپا بوده است و کروچه و موسکا و فروید و وبر و دورکم و برگسون همگی به آن وفادار مانده بودند، بدون‌شك و شبهه وقید وشرط دوباره تأیید می‌شود.

اما هنوز یك نکتهٔ مبهم دیگری باقی است. کاستورپ قادر نیست حقیقتی را که در

22) J.M. Lindsay, *Thomas Mann* (Oxford, 1954), p. 49.
23) Mann, *Der Zauberberg (The Magic Mountain)*, p. 626.

لحظهٔ وجد و مکاشفه دریافته است محکم نگاه دارد و می‌بیند جمع کردن ادب و انسانگرایی با بیرحمی و قساوتی که شالودهٔ ضروری آن است، آمیزه‌ای چنان سست از کار درمی‌آید که ممکن نیست پایدار بماند و در اواخر کتاب، اعترافی می‌کند که از نظر ارزشهای «عقلی» بسیار زیانبار است. می‌گوید: «به رغم آقای ستمبرینی، من اعلام کردم که از اصل مخالفت با عقل، از اصل سبك و ظریف بیماری که در واقع مدتها در لوای آن از صحنه کنار کشیده بودم، طرفداری می‌کنم.»[24] و این اعتراف را به شخصی به نام پپرکورن می‌کند که مصاحبت با او حتی زیانبارتر است و بیشتر به آن ارزشها لطمه می‌زند. پپرکورن شخصیت خام و خشن و آغازین انسان را تجسم می‌دهد که بکلی با منطق و گذشت و احسان و اعتدال بیگانه است؛ جاذبه و جادوی محض است بدون هیچ درآمیختگی با عقل و اندیشه و اخلاق. راست است که این مرشد سوم نیز مانند نفتا به زندگی خود پایان می‌دهد و با خروج از صحنهٔ آموزش، خاطر همه را آسوده می‌کند. همچنین راست است که کاستورپ با بازگشت به «همواریها»، از شر تأثیر مخرب او «نجات» می‌یابد. ولی خواننده متحیر می‌ماند که اگر دستی از غیب برنیامده بود و جنگ شروع نمی شد، نویسنده چگونه می‌خواست گره از این مشکل لاینحل آموزشی بگشاید.

بنابراین، معمای پپرکورن معلق و حل نشده می‌ماند. در کتاب می‌خوانیم که شخصیت پپرکورن چنان چیره‌گر است که حتی دیالکتیك ستمبرینی و نفتا در حضور او به مشتی اراجیف مبدل می‌شود. «هیچ جرقه‌ای از یك قطب به قطب دیگر نمی‌جهید، هیچ برقی نمی‌جست، هیچ جریانی ایجاد نمی‌شد. عقل که می‌بایست به زعم خویش حضور [او] را خنثی کند، خودش خنثی می‌شد.»[25] هر دو مربی می‌دیدند که استدلالهای درخشانشان در حضور این شخصیت کوه پیکر ولی ذاتاً بی‌خرد و نادان که سخن در نزدش هیاهوی بی‌معنایی بیش نیست، از هم می‌پاشد و فرو می‌ریزد.

پس می‌بینیم که توماس مان فراسوی استدلالهای نفتا و تبلیغات صرفاً روشنفکرمآبانهٔ او در هواداری از ترور و ارعاب، باز هم چیز دیگری را به نمایش گذارده است. این موضوع چند سال بعد در رمان کوتاه ماریو و جادوگر[26] که در ۱۹۳۰ انتشار یافت، دوباره مورد توجه قرار گرفت. در این داستان که به قالب حکایتی تمثیلی ریخته شده است و از پس پردهٔ نازك مجاز، فاشیسم ایتالیا را نشان می‌دهد، مان بار دیگر خطر جادو و جاذبهٔ شخصی

24) Ibid., p. 760. 25) Ibid., p. 743.

26) Thomas Mann, *Mario und der Zauberer (Mario and the Magician)*.

را گوشزد می‌کند و به‌طور ضمنی می‌گوید که کسانی مانند نفتا با همهٔ آن عقاید ضد انسانی، هنوز از قلمرو گفت و شنود و تبادل اندیشه بیرون نرفته‌اند و رشته‌ای که آنان را به میراث عقلی عصر روشنگری می‌پیوندد، با اینکه ممکن نیست از این بیشتر کش بیاید و فشار تحمل کند، هنوز پاره نشده است. ولی افرادی از قبیل پپر کورن و جادوگر موسوم به چیپولا فطرتاً غیر از بقیهٔ نوع بشرند و بین ایشان و کسانی که به ادب و فرهنگ ارج می‌نهند، هیچ گونه تفاهم امکان‌پذیر نیست.

توماس مان مسألهٔ مورد منازعه را در زد و خوردهای دیالکتیکی بین نفتا و ستمبرینی حل نشده باقی گذاشته بود. سه سال بعد، در ۱۹۲۷، فیلسوفی فرانسوی از افراد همان نسل، بی‌آنکه جای شبهه باقی بگذارد، جانب میراث عصر روشنگری را گرفت. البته طرفین مناقشه در کتاب خیانت روشنفکران ژولین بندا عیناً همانند کسانی نبودند که در کوهستان جادو باهم به نبرد برخاسته بودند و خود بحث نیز در جریان انتقال از قلمرو فلسفهٔ آلمان به حوزهٔ اندیشهٔ فرانسوی، بسیاری از ظرافتها و نازک کاریها را از دست داده بود. ولی بندا با ساده کردن مسائل، براهین خود را تیزتر و برنده‌تر ساخته بود. هدف او این نبود که امتیازی برای نوآوران عصر خویش قائل شود یا زیر و بمهایی را گوشزد کند که هر متفکر را از دیگران ممتاز می‌سازد یا خوانندگان را بیشتر متوجه فهم حاصل از انتقادهای سی‌ساله ازعصر روشنگری کند. تنها مقصود وی این بود که زنگ خطر را به‌صدا درآورد.

شاید هیچ کس بیش از او برای این کار صلاحیت نداشت. ژولین بندا در ۱۸۶۷ در پاریس چشم به جهان گشوده بود و دین یهود را از خانواده‌اش به ارث برده بود و مانند همکیشانش هانری برگسون و لئون بلوم ــ که از اولی هشت سال کوچکتر و از دومی پنج سال بزرگتر بود ــ در سراسر عمر تا مغز استخوان، پاریسی باقی ماند. خودش احساس می‌کرد که آثار اختلاف خلق و سلیقهٔ میان پدر و مادر در نهادش حک شده است و در وصف خویش می‌گفت «من ثمرهٔ پیوندی هستم میان یک یهودی محصول شرق قدیم و عاشق ازلیت و ابدیت و بیزار از حدوث و ناپایداری با یک زن یهودی تندخو و زودرنج و مستعد نویسندگی و اهل پاریس.»[۲۷] با اینهمه، عشق صادقانه‌ای که میان والدینش استوار بود و

27) Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), p. 36.

محیط گرم و پر محبتی که در خانهٔ پدری در آن بزرگ شده بود، احساس ثبات و امنیتی در درونش به او می‌داد که زوال‌ناپذیر بود.

بندا کودکی را بدون مشکلات و تفرقه‌های دردناك روانی گذرانیده بود. در خانواده‌اش مانند هر خانوادهٔ یهودی فرانسوی عادی در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم، اصول کلی حکومت جمهوری محترم داشته می‌شد و آنچه در مدرسه به او یاد می‌دادند نیز هماهنگ و موافق با این احساس بود. بندا برخلاف نوجوانان فرانسوی متعلق به خانواده‌های کاتولیك که از این‌جهت پیوسته با تعارض روبرو بودند، میان آنچه در مدارس دولتی می‌آموخت و ارزشهایی که در خانه به او القاء می‌شد، تضادی نمی‌دید. از نظر درسی نیز ذهن او از پیش آماده و پذیرای انضباط عقلی و استدلالی برنامهٔ دبیرستانی بود. بندا عاشق ریاضیات بود و احساس می‌کرد آیین سخن در آثار برگزیدهٔ لاتین، پاسخگوی نیازهای برخاسته از عمق وجود اوست و بر سیاق همین شیوهٔ سخن، رفته رفته به سبکی قوی و بی‌حشو و زواید در نگارش دست یافت که بعدها در مناقشات قلمی بسیار برایش سودمند و کارساز افتاد. اما از فلسفهٔ رایج در محافل دانشگاهی روزگار خویش به سبب جنبهٔ بحثی و نظری آن، بیزار بود. هنوز دورهٔ کودکی را بسر نرسانیده بود که فیلسوفی را که در بقیهٔ عمر همیشه مراد و راهنمایش بود، پیدا کرد. این‌فیلسوف که شاید محتاج ذکر نام هم نباشد، باروخ اسپینوزا بود.

بعدها هنگامی که بندا در بزرگسالی به گذشته می‌نگریست، دلیل دیگر انسجام و همبستگی عقاید خویش را در آنچه نیاموخته بود تشخیص می‌داد. خانواده‌اش ارجی به ارزشهای غیر منطقی منبعث از تاریخ و دین نمی‌نهاد و احترامی برای نیرومندی و تهور جسمانی قائل نبود. خودش نوشته است که نیاکانش «هرگز در مقام ریاست و فرماندهی نبودند.»[۲۸] مباینت از این بیشتر بین سوابق خانوادگی بندا و کسانی مانند سلطنت‌خواهان و ریاست‌طلبان و متعبدان و ناسیونالیستهای طرفدار قدرت ملی که بعدها آماج تیر انتقاد او قرار گرفتند، قابل تصور نیست. فرق نمی‌کرد که عقاید چنین کسان در دوران بعدی زندگی وی در جامعه مقبول افتاده و باب‌پسند شده باشد: بندا به پسند جامعه و جاذبه‌های روشنفکری بی‌اعتنا بود. بر خلاف برگسون و بلوم، به خانواده‌ای نسبتاً فرو دست تعلق داشت و به هیچ یك از دبیرستانهای معروف پاریس نرفته بود تا مانند پسران با هوش و

---

28) Ibid., p. 53.

سرشناس پاریسی بـا همگنان خویش در عـالم اندیشه همپیمان شود و خود را رهبر آیندهٔ همنسلهای خویش بداند. بندا احساس یگانگی با نسل خویش نمی‌کرد و کاملا خرسند بود که به حال خود باشد. جنبهٔ «پیرمرادی» در زندگی روشنفکر فرانسوی او را کفایت می‌کرد. در بزرگسالی نیز مانندکودکی، همچنان بر این عقیده بودکه «انسانهای بزرگ و درخور پیروی کسانی هستندکه ... لذتشان در آرام گرفتن در اتاقشان با قلم و دفتر است.»[۲۹] بندا تا جایی‌که در دنیای امروز میسر است از استقلال شخصی بهره‌مند بود: از خودش درآمد کافی داشت، شغلی نداشت، زن نگرفت و بچه پیدا نکرد. در آستانهٔ سی سالگی با واقعه‌ای خطیر روبرو شدکه تصورش را از حق و ناحق در سیاست برای بقیهٔ عمر تعیین کرد و آن قضیهٔ دریفوس بود.

او نیز همچون برگسون و دورکیم و سورل و پگی در صف هـواداران و مدافعان دریفوس جنگیده بود و یکی از پشتیبانان و نویسندگان یهودی مجلهٔ کائیه دو لا کنزن بشمار می‌رفت. چنانکه بیاد داریم، عـاملی کـه موجب قطع رابطهٔ سورل و پگی در ۱۹۱۲ شد، اختلاف‌نظر بر سر رمان بندا بود.

بندا بـا مشاهدهٔ رویدادهـای ۱۹۱۷ و ۱۹۲۲، فرصتی برای بـاز اندیشی دربارهٔ اعتقادات اساسی خویش دربارهٔ خودپیشگی انسان بـدست آورده بـود و، بنابراین، کتاب خیانت روشنفکران را باید بـا توجه بـه پیروزیهای لنین و موسولینی در آن دو سال مورد بررسی قرار داد. امکان نوشتن چنین کتابی تـا پیش از اواسط دهـهٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ هنوز موجود نبود و وقتی‌آن زمـان فرا رسید، اوضاع و احوال آنقدر تغییر کرده بود و آنچنان نیازی به اینگونه تحلیلها احساس می‌شدکه‌کتاب بندا ممکن نبود واکنش فوری برنیانگیزد. حاصل نـوشتهٔ فشرده و ستیزه‌جویانهٔ او، هشدار به خوانندگـان دربـارهٔ هزیمت ارزشهای متمدن بودکه‌گناه آن را، به عقیدهٔ نویسنده، روشنفکران اروپایی می‌بایست به‌گردن بگیرند.

بندا معتقد بودکه از اوایل قرون وسطی، «دانشوران» یا روشنفکران طبقهٔ جداگانه‌ای تشکیل می‌داده‌اند و مطمح نظرشان همواره امور برتر و بالاتر از این جهان بوده است، نه مسائـل دنیوی. «خیانت» بزرگشان در روزگار معاصر ناشی از این بوده کـه خواسته‌اند «ارزش علم را در برابر ارزش عمل پایین بیاورنـد ... در حدود ۱۸۹۰، اهل قلم، بویژه در فرانسه و ایتالیا، با زیرکی شگفت‌انگیز دریافتندکه با طرفداری از قدرت خودسرانه

29) Ibid., p. 73.

و انضباط تحمیلی و سنت و خوار داشتن روح آزادی و دفاع از ارزش اخلاقی جنگ و بندگی، بمراتب بهتر می‌توان باد به غبغب انداخت و قیافه گرفت و خامان و ساده لوحان را به جوش آورد تا با احساساتی شدن دربارهٔ آزادی‌خواهی و انسان دوستی.»[۳۰] بنابراین، به جای ایستادگی در مقابل تمایل عوام به تشدید احساسات نژادی و طبقاتی و قومی، به این گرایش کمک کرده‌اند و نه تنها مخالفتی با این نوع جدید خردستیزی نشان نداده‌اند، بلکه سخنگوی آن شده‌اند.

آموزگارانشان متفکران آلمانی قرن نوزدهم بوده‌اند و نیچه پیش‌کسوتشان شده است. بندا بر این نظر بود که اینگونه روشنفکران دو چیز را در فلسفه باهم جمع کرده‌اند: از طرفی می‌خواهند به شیوهٔ رمانتیکهای جدید بر «احساس هنری» تکیه کنند و از طرف دیگر به تقلید از پوزیتیویستها مدعی هستند که «فقط واقعیات را در نظر می‌گیرند»، و بی آنکه کوچکترین دغدغه‌ای به خاطر راه دهند که این دو با یکدیگر منافات دارند، به‌خود می‌بالند که به فایدهٔ عملی قضیه نظر دارند و اهل عملند. اما قدر مشترکشان در حقیقت نوعی فلسفهٔ اولی است که در تاریخ سابقه ندارد و پیروان آن «پرستش امور حدوثی و فانی و بی‌اعتنایی به امور ازلی و ابدی و باقی» را تبلیغ می‌کنند.[۳۱]

بندا نه تنها چهره‌های کوچکتر و تبلیغ‌گری از قبیل د/انونتسیو و بارس و مورا و کیپلینگ و اخلاقیون متوسط‌الحالی مانند پگی، بلکه متفکران بزرگ و آفریننده‌ای همچون سورل و برگسون را نیز هدف این اتهام قرار می‌داد. سورل را محکوم می‌کرد به دلیل تبلیغ خشونت و «تجلیل از homo faber [= انسان سازنده]» و برگسون را به جهت اینکه اصرار داشت «همه چیز را باید فقط آنگونه که در ظرف زمان وجود دارد در نظر بگیریم ــ یعنی از این لحاظ که عبارت از حالتهای جزیی و پیاپی است، «صیرورت» است، «سیر و تاریخ» است ــ نه از این حیث که نمایندهٔ کیفیتی باقی و پایدار فراسوی زمان است.» البته بندا فقط می‌توانست به نتایجی که از فلسفهٔ برگسون حاصل شده بود بتازد، زیرا مسلم

30) Julien Benda, *La Trahison des clerc* (Paris, 1927).

ترجمهٔ انگلیسی:

*The Betrayal of the Intellectuals*, Beacon paperback edition (Boston, 1955), pp. 119, 135.

[این کتاب را Richard Aldington به انگلیسی ترجمه کرده است.ــم.]

همچنین رجوع کنید به:

Robert J. Niess, *Julien Benda* (Ann Arbor, Mich. 1956), Chapter 7.

31) Benda, *Betrayal*, pp. 78, 94, 137.

بود که واضع نظریهٔ «نشاط حیاتی» [یعنی برگسون] برخلاف سورل و پگی، شخصاً طرفدار ارزش اخلاقی جنگ و ستیزه نیست. همین‌طور در مورد دورکم که بندا ناچار بود صرفاً او را در ضمن جمله‌های معترضه به لحاظ غفلت از این معنا نکوهش کند که «آدمی از حیث اینکه موجودی جاوید و فارغ از اغراض است در دل خویش مفهوم نیکی را می‌شناسد.» در مورد ویلیام جیمز، بندا فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کرد که فیلسوف امریکایی جنگ [۱۸۹۸] امریکا و اسپانیا را به دیدهٔ تحسین و تصویب نگریسته است و با «تبلیغ فلسفهٔ اصالت عمل» به صورتهای گوناگون، طرفداری از «قدرت دولت و روشهای اخلاقی تأمین آن را» رواج داده است.

چنانکه از موارد بالا می‌توان دید، در خیانت روشنفکران بیشتر شواهد از فرانسهٔ همعصر نویسنده گرفته شده است. مرز بندی بندا بین دو دسته روشنفکران تقریباً مطابق بود با مرز سیاسی میان قدرت‌گرایان و جمهوری‌طلبان. اما در خارج از فرانسه وضع غیر از این بود. معلوم نیست بندا متفکری مانند پاره‌تو را در چه طبقه‌ای قرار می‌داد که برحسب ظاهر نظریاتش می‌بایست بزرگترین «خائن» محسوب شود ولی در باطن امر در فرهنگ و سنت عصر روشنگری ریشه داشت. بندا تقریباً هیچ توجهی به ظرافتها و ابهامات اندیشهٔ متفکران آلمان و ایتالیا نکرده است و کتابش به رغم تأکیدی که دائماً بر ارزشهای جاویدان می‌کند، در واقع عمیقاً دارای جنبهٔ محلی است. نوشته‌ای است پاریسی به معنای اینکه کلاسیك و منطبق با موازین منطق صوری و روشنفکرمآب و استدلالی است. تأثیر جنگ جهانی اول بخوبی درآن هویداست و بندا هرگز نیازی نمی‌بیند که برای بیزاری و هراس خویش از آلمان وآلمانی عذری بیاورد. اما همین جنبهٔ محلی در عین‌حال با سادگی و قطعیتی همراه است که به کتاب قدرت می‌دهد.

ولی ایراد عمیقتری که می‌توان به بندا گرفت این است که او پیش‌فرضهای خویش را تصریح نمی‌کند و همین امر در مجادله مایهٔ برتری نامنصفانهٔ وی نسبت به حریفانش می‌شود. کاری که او در اساس کرده این است که جانب سنت اصلی فلسفهٔ غرب از سقراط تا کانت را گرفته است و بتلویح می‌گوید که خارج از این راه، هیچ جای پای استواری یافت نمی‌شود و دور و بر همه‌جا ریگ روان نسبی‌گرایی و اصالت عمل است. در علو و شایستگی چنین نگرشی جای گفتگو نیست، بویژه در اواخر کتاب که بندا شکنندگی و آسیب‌پذیری ارزشهای متمدن غربی را گوشزد می‌کند و می‌نویسد: «اگر بشر این گوهر شایگان را از دست بدهد، بعید است که دوباره به یافتن آن کامیاب شود.... مردم فراموش می‌کنند

که فروغ خردگرایی یونان تنها هفتصد سال جهان را منور ساخت و سپس ... دوازده قرن از دیدگان پنهان شد و هنوز چهارصدسال نگذشته که باردیگر درخشیدن آغاز کرده‌است.»[۳۲]

ولی این نظر اجمالی به دو هزار سال تاریخ فکری چنان با ساده‌نگری همراه است که آدمی مبهوت می‌ماند. اگر بندا پیش‌فرضهای خویش را با صراحت بیشتر بیان می‌کرد، آشکار می‌شد که چقدر بی‌انصافی کرده است. سخن او به این معناست که رستگاری و فلاح ــو حتی صداقت فکری بــه ساده‌ترین مفهوم ــ صرفاً در دایرهٔ فرهنگ عقلی غــرب بنا به تعریف محدود او صورت‌پذیر است. معضلات اخلاقی متفکرانی که روزانه در تفکر بر سر دو راهی قرار می‌گیرند، به هیچ رو درك نشده است. سخت‌گیری و مطلق‌گرایی اخلاقی بندا بازتاب آرامش زندگی او بود و از این نشأت می‌گرفت که تنها بحران بزرگ حیات وی ــ یعنی قضیهٔ دریفوس ــ خوشبختانه مسألــه‌ای بسیار ساده بود. اما قضیهٔ دریفوس دیگر تکرار نشد و مشکلاتی که تاکنون پیش‌آمده بمراتب مبهم‌تر و سرگردان‌کننده‌تر از قضیهٔ دریفوس بوده است. رهنمودی که بندا برای چنین موارد استثنایی و گیج‌کننده می‌داد در این مثال خلاصه می‌شد که دولت آتن در مقام یك دولت درست عمل می‌کرد که جام شوکران را بــه سقراط می‌نوشانید و کار سقراط نیز در مقام یك روشنفکر درست بود که از گریختن سر باز می‌زد. چنین‌قاعده‌ای شاید برای‌کسی‌که بار مسؤولیت خانواده را بر دوش‌نداشت کفایت می‌کرد، اما برای قاطبهٔ روشنفکران نمی‌توانست وافی به‌مقصود باشد.[۳۳] (در اوضاع و احوالی نظیر شرایط سقراط، گالیله راه مقابل را برگزید). اگر روشنفکران اروپایی دستور بندا را طابق‌النعل بالنعل بکاربسته بودند، کمتر کسی از میانشان در ظرف بیست‌سال بعد از انتشار کتاب او زنده می‌ماند.

همین‌طور در موارد کلی‌تر. بندا هرگز اذعان نمی‌کند که متفکران هدف حمله‌اش در عین‌اینکه کوشیده‌اند روشهای عصر روشنگری را وسیعتر و فراگیرتر کنند، به روح آن‌عصر وفــادار مانده‌اند. او هرگز بــه ایشان مجال کافی بــرای طرح مدعیاتشان نمی‌دهد و از بزرگترینشان ــ یعنی کروچه و فروید و وبر ــ هیچ نامی در کتاب خــویش نمی‌برد. بــه قول هربرت ریــد در مقدمهٔ خیانت روشنفکران: «این مهمترین ضعف کتاب آقــای بندا است. او روشنفکران کوچکتر دورهٔ ما را با بزرگترین روشنفکران عصرهای دیگر مقایسه می‌کند.»[۳۴] حتی آن چند متفکر بزرگ عصر حاضر مانند نیچه و برگسون کــه ذکری از ایشان به میان

32) Ibid., pp. 156, 158-9. 33) Ibid., p. 171.
34) Ibid., p. XXII.

می‌آید، با چهره‌های دگرگونه و مقلوب معرفی می‌شوند. بندا بصراحت می‌گوید: «گرچه بخوبی می‌دانم که نظریات [هیچ‌کس] به هیچ‌وجه به این سادگی نیست»، فقط به گرایش فکری او توجه دارم. «نیچه به عنوان یك ادیب انسان دوست ... هیچ تأثیری در کسی نگذاشته است و موضوع کار من تأثیری است که روشنفکران در جهان داشته‌اند نه اینکه خودشان در نفس خویش چگونه بوده‌اند. ... نیاز به گفتن نیست که نیچه که به نظر من و بر مبنای تعالیمش روشنفکر بسیار بدی بوده است، به مناسبت اینکه یکسره خویش را وقف شور و التهاب روحی کرده، یکی از بهترین روشنفکران است.»[۳۵]

ولی این چگونه منطقی است؟ بندا مکرر می‌گوید که با هر ملاك عملی مخالف است. اما به نظر می‌رسد وقتی دربارهٔ نیچه و امثال وی داوری می‌کند، به خام‌ترین صورت به ورطهٔ فایدهٔ عملی هر چیز می‌غلتد. آیا تقصیر از برگسون بوده که نظریاتش مردم‌پسند شده و به صورت انحرافی در خدمت تاریك‌اندیشان و ناسیونالیستها قرار گرفته است؟ ملوك خطهٔ اندیشه همیشه در عصر خویش خوار و خفیف نبوده‌اند. وقتی بندا دو تن از روشنفکران مانند نیچه و برگسون را که از چنین روح بلندی برخوردار بوده‌اند به این چوب می‌راند، آیا نباید گمان برد که عیبی عمیق در استدلالهایش وجود دارد؟

اشکال اساسی بندا محدودیت افق فکری او بود. مفاهیم منطق دکارت و فلسفهٔ موروثی جلو دیدش را می‌گرفت و نمی‌گذاشت به درك خلاقیت معاصرانش کامیاب شود. روش شهودی به نظر او کفر بود و چون او می‌خواست بیچون و چرا به میراث عصر روشنگری وفادار بماند، نمی‌توانست تصور کند که چگونه آن دو را ممکن است با هم سازگار کرد. خطرات ادراك شهودی را از جهت اینکه ممکن است ویرانگری و کینه‌ورزی و بی‌منطقی به همراه بیاورد، بخوبی می‌دید، اما از امکانات آن برای پژوهش فارغ از سودا و سود و برای آفرینندگی، بکل غافل بود. خیانت روشنفکران از جهت دعوت به تنبه اخلاقی و معاینهٔ نفس و رجوع به وجدان، یکی از یادگارهای بزرگ قرن بیستم بود. اما از لحاظ جمع‌بندی موفقیتهای گذشته و راهنمایی روشنفکران در دومین ربع سدهٔ کنونی، کمبودهای چشم‌ناپوشیدنی داشت.

آخرین کتاب از سه نوشته‌ای که وضع فکری اروپا را در اواسط و اواخر دههٔ

35) Ibid., pp. 34, 130 n, 179.

۱۹۲۰–۱۹۳۰ جمع‌بندی می‌کند و در اینجا بـه عنوان یکی از راه نشانه‌هـا در آن دوره برگزیده شده، ایدهٔولوژی و ناکجا آباد کارل مانهایم است. دفاعی کـه در این‌کتاب از اصول عصر روشنگری شده‌کمتر از دو کتاب دیگر بچشم می‌آید و دین آن بـه سنت عقلی اروپا طوری در پـردهٔ ساز و پیرایه‌هـای جامعه‌شناسی آلمان پیچیده شده که بندرت مورد توجه قرار می‌گیرد. ولی در نیت نـویسنده تـردیـد نیست. هدف کتاب «تحقیق در آیندهٔ خردپیشگی و تفاهم» در عصری بود که بظاهر «خرد ستیزی را ارج می‌نهاد و امکان تفاهم» تقریباً از آن رخت بر بسته بود.[۳۶] مانهایم در نوشتهٔ خویش بر «طراوت و جوانی» و «فضای آبستن معنا و نشاطانگیز» عصر روشنگری تأکید می‌کرد که «عوامل اصلی آن ... منور به روشنایی روز بود» و «[طرفـداران] آزادی اراده را پسند می‌افتاد و احساس عـدم تقید و اختیار را زنده نگاه می‌داشت... بانیان این عقیده به هیچ‌وجه جنبهٔ انتزاعی آن راکه بتدریج با انتقادهای راستگرایان و چپگرایان آشکار شد، احساس نمی‌کردند.»[۳۷]

مانهایم نیز مانند بندا می‌خواست تفکـر مجرد را از خطـر فایدهٔ عملی برهاند ولی برخلاف سلف فرانسوی خویش بر آن نبود که آنچه را ویلیام جیمز و برگسون گفته بودند یکسره دور بیندازد، بلکه می‌کوشید اندیشه‌هـای آن دو و حتی فروید را به نحوی بـا هم تألیف کند که تبادل افکار میان پیروان مکتبهای مختلف فلسفی و ایدهٔولوژیهای رقیب امکان‌پـذیـر گردد. چنین تألیفی البته می‌بایست از جمود بـرکنار بماند. مانهایم می‌خواست از نسبی‌گرایی تعالی بجویـد و برای‌اینکه از نسبی‌گرایان متمایـز بـاشد، روش خویش را «نسبت‌گرایی»[۳۸] می‌نـامید و معتقد بود معرفت وقتی از این نظرگـاه لحاظ شود، برخلاف هنگامی که بـه وجه نسبی ملحوظ می‌گردد، «به هیچ روی مـوهوم نیست»؛ بعکس، «کلیهٔ اجزای معنا در هر وضع معین معطوف بـه یکدیگـر خواهند بود و دلالتشان از همین رابطهٔ متقابل نشأت خواهد گرفت.» او این روش را روشی «پویا» می‌دانست زیرا کسی که جامعه را بدین‌سان مورد مشاهده قرار می‌داد می‌بایست تـوازن را میان همه‌گـونه مناسبات متغیر حفظ کند. مزیتی که این روش برای ناظر داشت ایـن بود که «اندیشهٔ او را از جزمیت و

36) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopic* (Bonn, 1929).

ترجمهٔ انگلیسی با اضافات:

*Ideology and Utopia* (London and New York, 1936).

عبارات منقول از پیشگفتار Louis Wirth بر ترجمهٔ انگلیسی گرفته شده است.

37) Ibid., pp. 205-6. 38) relationism

جمود» محفوظ نگاه می‌داشت وکیفیتی «نرم و دیالکتیکی» بـه آن می‌داد ــ البته به شرطی که شخص آرزوی محال و تحقق‌ناپذیر بیطرفی را از سر بـه‌در می‌کرد و می‌کوشید «همهٔ جریانهای متضاد و متعارض را در دید خویش بگنجاند.»[۳۹]

شاید ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد به‌این جهت از چنان مقبولیت ویژه‌ای برخوردارشد که پذیرای تضاد بود. «کمتر اثری در جامعه‌شناسی توجه اینهمه مردم را برانگیخته است. نه تنها جامعه‌شناسان، بلکه اقتصاددانان و مورخـان و فیلسوفـان و متکلمان نیز وارد بحث دربارهٔ آن شدند.» برای همه‌کس چیزی در آن‌کتاب بود. مفاهیمی که برای تحلیل جامعه درآن بکار رفته بود از ماکس وبر اقتباس شده‌بود و تصور شلر دربارهٔ منشاء جمعی معانی انتزاعی نیز برآن مزید گشته بود، بـه اضافه اینکه حتی روش وبر جنبهٔ نسبی قویتری پیدا کرده بود. در وبر، فقط ارزشها کیفیت ذهنی داشتند و معرفت علمی همچنان «عینیت» خود را حفظ می‌کرد. در مانهایم، تـرتیب معکوس بود. ارزشها گـونـه‌ای ثبات عینی داشتند و ملاکهـای سنجش معرفت «عینی» نـوسان می‌کردند.[۴۰] بنابراین، بـه رغم همهٔ اعتراضهای مانهایم که نظرش نسبی نیست، معلوم نبود تفاوت او با نسبی‌گرایان در چیست. مانهایم در ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد حتی واضحتر از وبر نشان داده است کـه برای کسی که دربارهٔ جامعه تحقیق می‌کند و می‌خواهد به علم یقینی دست‌یابد، آرامش متصور نیست.

یا شاید این تکاپو امکان داشت در یك نقطه به نتیجه برسد ولی نویسنده بصراحت از آن نام نبرده بود. مانهایم نیز مانند بسیاری از متفکران آلمانـی در دههٔ ۱۹۲۰–۱۹۳۰، سخت بـه مارکس مدیون بـود. در سیاست طرفدار سوسیال دموکراسی بود و پیوسته بـا خاطره‌های مارکسیستی خـویش زندگی می‌کرد. البته از مارکسیستهای جزمی و جامد نبود ــ بعکس، همیشه تأکید می‌کرد که موجبات دیگری نیز علاوه بـر موقعیت طبقاتی در شکل بخشیدن به جهان‌بینی اشخاص و گروهها مؤثرند.[۴۱] اما بیش از هر چیز بـه تقید اندیشهٔ آدمی بـه شرایط اجتماعی توجه داشت و راهجویی بـه سوی کلیات را کـه از ویژگیهای متفکرانی مـانند فروید و وبر بود و بندا با چنان اطمینانی به دفاع از آن بـرخاسته بود، درك نمی‌کرد. اعتقاد به استقلال فرایندهای عالی ذهن آدمی فقط گاه بگاه و به‌طور گذرا

39) Ibid., pp. 76, 88 n.
40) Hans Speier, «Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*,» *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology* (New York, 1952), pp. 190, 192.
41) Robert K. Merton, «The Sociology of Knowledge,» Georges Gurvitch, Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945), pp. 377, 383.

در آثار او دیده می‌شد، از جمله فی‌المثل هنگامی که دربارهٔ عصر روشنگری بحث می‌کرد. مانهایم می‌کوشید مهمترین اندیشه‌های ابتکاری معاصران خویش را در سنت مارکسیستی بگنجاند ولی هرگز در این کار کاملا موفق نشد و همیشه در آمیزه‌هایی که بوجود می‌آورد، به مارکس سهمی بیش از آنچه روا بود اختصاص می‌داد.

امروز وقتی به گذشته می‌نگریم، ملاحظه می‌کنیم که عناصر نمایانگر کشاکش و فراز و نشیب تاریخ در کتاب مانهایم از شرایطی که هنگام نوشتن آن حکمفرما بوده سرچشمه می‌گیرند. آلمان در اواخر دهۀ ۱۹۲۵—۱۹۳۰ به گونه‌ای فریبنده متنعم و بسامان بنظر می‌رسید و صحنه‌ای بسیار مناسب بود برای ارائهٔ گزارش پیشرفت و کامیابیهای اندیشهٔ اجتماعی در نیم قرن پیش از آن. هرگز پیشتر در تاریخ اروپا جمعیت هیچ کشوری از لحاظ سواد و تحصیلات و شعور فرهنگی به پای مردم آلمان در آن عصر نرسیده بود و هرگز تعارض ایده‌ئولوژیها هیچ‌کجا آنطور شدت نیافته بود. اگر کسی می‌خواست وضعی را مشاهده کند که در آن همهٔ ارزشها مورد تردید قرار می‌گیرند و «ریشه‌های زندهٔ اندیشهٔ انسانی از پرده بیرون می‌افتند»، شرایطی بهتر از شرایط آلمان [در عصر جمهوری وایمار] پیدا نمی‌کرد. روشنفکران ژرف‌بین‌تر آلمانی درست بر لبهٔ پرتگاه، چنان خودآگاهی عمیق و شدیدی پیدا کرده بودند که یادآور (به قول معروف) نهان‌بینی افراد مشرف به مرگ بود.

مانهایم خود به‌حساسیت زمان آگاه بود و در این باره نوشت که این فرصت تاریخی را باید پیش از آنکه کار از کار بگذرد، مغتنم شمرد:

> در این لحظه از تاریخ که همهٔ امور مربوط به انسان و حتی ساختار و عناصر خود تاریخ ناگهان در پرتو تازه‌ای به ما نمایان می‌شوند، برماست که در تفکر علمی بر اوضاع چیره شویم، زیرا ممکن است، چنانکه قبلا بارها در تاریخ روی داده است، زودتر از آنچه گمان می‌کنیم این افق ناپدید گردد و فرصت از دست برود و جهان بار دیگر چهره‌ای ساکن و یکنواخت و نرمی‌ناپذیر به خود بگیرد.[۴۲]

بنابراین، او در کتاب خویش چند هدف متفاوت را دنبال می‌کرد که ارتباط محکمی باهم نداشتند. مانهایم به تعدد و تنوع معتقد بود و ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد را در قالب

42) Mannheim, op. cit., pp. 38, 76.

سه مقالهٔ تقریباً مستقل ریخته بود و این‌امر رسیدن به‌هدفهای چندگانهٔ کتاب‌را تسهیل می‌کرد. کتاب، چنانکه از نامش برمی‌آمد، بحثی بود راجع به تعارض ایده‌ئولوژیها یا، به‌اصطلاح مانهایم، کنش و واکنش نگرش «گروههای حاکم شدیداً پای‌بند منافع» (یعنی ایده‌ئولوژی به معنای اخص) با نظرگـاه «گروههای ستمکش و ... شدیداً از لحاظ فکری ذینفع در برانداختن و دگرگون ساختن بعضی شرایط خـاص در جامعه» (یا به قول مانهایم، ناکجا آباد). روش نویسنده این بود که فن «آشکارسازی بنیادی» را که از کشفهای مارکس بود، به نتیجهٔ منطقی آن برساند.[43] او عقیده داشت که اگر کسی بتواند با جدیت کافی پندارهای بی‌اساس را از ذهـن حریف و ذهن خـود بزداید، بـه تفاهم متقابـل و حتی آشتی دست خواهد یافت.

از این‌رو، مانهایم معتقد بود که لازم نیست تمایلات خویش را پنهان بدارد و برپایهٔ روشی‌که ابداع کرده است، کافی است دلیل خواستهایش را روشن سازد و سلیقه‌های خود را «به‌نحو پویا» به پیشداوریهای دیگـران ربط دهد. خواننده‌ای‌که ایده‌ئولوژی و ناکجا آباد را بدقت مطالعه می‌کرد، بـآسانی درمی‌یافت کـه نویسنده جوش و نشاط جهان‌بینی «ناکجا آبادی» را بـه سکون «ایده‌ئولوژی» ترجیح می‌دهد و دلش بـا «ناکجا آبادیان» است ــ البته به استثنای «منتظران مسیح موعود» که مصداق آشوب‌گریهایشان در قرن بیستم فتنه‌انگیزی سندیکالیستها بود که به سورل الهام می‌بخشید. تمایلات نـاکجا آبادی شخصی مـانهایـم جنبهٔ عملی و واقعی و خوش‌بینانـه‌تری داشت و در حدی بین مـارکس و عصر روشنگری سیر می‌کرد. به‌علت این نحوهٔ تفکر، او غالباً از تشخیص این نکته غافل می‌ماند که ایده‌ئولوژیهای مخالف را بآسانی نمی‌توان ریشه‌کن‌کرد. نمونهٔ غفلت وی این بود که مثلا جنبشهای فاشیستی را «تشکلهایی گذرا» و محصول دوره‌هـایی می‌پنداشت کـه «افراد جهت‌گیری طبقاتی خویش را از دست داده‌اند یا فراموش‌کرده‌اند.»[44]

با اینهمه، اگر دلبستگیهای ناکجاآبادی مانهایم را از مقولهٔ احساسات سطحی بدانیم وکنار بگذاریم، خطای بزرگی مرتکب شده‌ایم. راست است کـه نوسانات او بین ژرف‌بینی و پرگویی گاه خواننده را به ستوه می‌آورد؛ اما کتاب وی در عین‌حال گاهی افقهای شگفت‌انگیز به سوی آینده می‌گشاید. در اواخر کتاب، مانهایم جهانی را مجسم می‌کند که ناکجاآبادگرایی در آن جایی ندارد و ارتباط آن با وضع ما در این عصر، هراس‌انگیز

43) Ibid., pp. 36, 37.
44) Ibid., pp. 127, 205-6.

است. ممکن نیست کسی امروز هشدارهای مانهایم را دربارهٔ «نازایی» جامعه‌ای «مستغرق در جزئیات ملموس و ناپیوسته» و دربارهٔ گونه‌ای جامعه‌شناسی «تجزیه شده به مسائل مجزا و فنی راجع به سازگاری با محیط اجتماعی» بخواند و مصداق سخنان وی را در وضع فعلی امریکا نبیند. نتیجه‌ای که مانهایم می‌گرفت این بود که چنین نگرش خشك و بیروحی برای افراد نسل خود وی امکان‌پذیر نیست. «برای اینکه کسی بتواند در سازگاری مطلق با واقعیات جهانی بکلی فاقد هرگونه عنصر متعالی زندگی کند، یا باید آنچنان بیعاطفه و دل‌سخت باشدکه دیگر برای نسل ما غیر ممکن است یا آنچنان خام و ساده‌اندیش که گویی هم اکنون به دنیا آمده است.»[۴۵]

بنابراین، مانهایم در پایان کتاب به نتیجه‌ای تیره و تار نظیر پیشگوییهای اشپنگلر می‌رسد و می‌نویسد:

> رخت بربستن عنصر ناکجاآبادی... به این معنا خواهد بود که... سیر تحولی آدمی کیفیتی یکسره متفاوت خواهد داشت ... ما با معضلی روبرو خواهیم شد که بزرگتر از آن متصور نیست، به این عبارت که همان انسانی که به بالاترین حد تسلط عقلی برهستی رسیده است، وقتی هرگونه آرمانی را از دست بدهد، به مخلوقی تابع غرایز مبدل می‌شود. بنابراین... درست در بالاترین مرحلهٔ آگاهی، هنگامی که تاریخ از سیطرهٔ تقدیر کور بیرون می‌آید و به‌طور روزافزون مخلوق آدمی می‌شود، بشر با پشت‌کردن به ناکجاآبادها، ارادهٔ خویش برای شکل بخشیدن به تاریخ و همزمان توان فهم آن را از دست می‌دهد.[۴۶]

از همین کلمات آخر می‌توان دیدکه مانهایم نیز مانند دیلتای وکروچه، معتقد بودکه فهم تاریخ منوط به‌تصرف درآن است. او نیز مانند پیشینیان بزرگوارش در نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰ براین نظر بود که اندیشه امری ساکن و مجزا نیست و در تار و پود زندگی گره می‌خورد و متفکر صرفاً نظاره‌گر نیست و وجدان بیدار جامعهٔ خویش است و در مرز باریك و لغزنده‌ای گام برمی‌داردکه یك طرفش خیانت در امانت از طریق قصور در راهنمایی است و طرف دیگرش خیانت از راه خدمت به‌تبلیغ‌گران. بندا در اوضاع و احوال فرانسه، بیشتر به‌خطر اخیر توجه داشت. مانهایم چون از نظرگاه متفکران آلمانی به امور می‌نگریست، خطر بزرگتر را انقطاع و بیعلاقگی می‌دانست. وقتی چهار سال پس از انتشار ایدهٔولوژی

45) Ibid., pp. 225, 228, 230.
46) Ibid., p. 236.

و ناکجاآباد، سرانجام فاجعه‌ای که انتظار می‌رفت روی داد، رفتار روشنفکران آلمان ثابت کرد که حق با او بوده است.

مانهایم می‌کوشید فلسفه‌ها و ایدئولوژیهای ناهمگرای عصر خویش را هرطور که هست باهم آشتی دهد و همان تمایلات مخالف منطق و استدلال را که بندا از قبولشان سر باز زده بود، در سنت عقلی و استدلالی بگنجاند. او نیز مانند بندا به این انگیزه به چنین‌کاری برخاسته بود که نگران نقش روشنفکران در جامعهٔ معاصر بود. چنانکه پیشتر دیدیم، تعریف مانهایم از تکلیف روشنفکران مشابه تعریف بندا بود و هر دو به این نتیجه رسیدند که وظیفهٔ خاص روشنفکر اروپایی، از مقام ممتاز «اهل علم» در قرون وسطی سرچشمه می‌گیرد. تفاوت مانهایم با پیشینیانش در تأکید بر این نکته بود که «شکسته شدن انحصار کلیسا [در زمینهٔ علم]»، نه‌تنها «غنای بیمانند فکری»، بلکه ابهام و سرگشتگی نیز به ارمغان آورده است و ریشهٔ این مشکل دست کم به قرن شانزدهم می‌رسد. او عقیده داشت که از زمان جنگ جهانی اول، این مشکل حدت بیسابقه پیدا کرده است و مناسبات روشنفکر با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، به بالاترین درجهٔ ابهام رسیده است. مانهایم شخصاً چهار امکان بیشتر نمی‌دید: نخست، هم‌گروه شدن «با جناح تندرو و کمونیست‌ـسوسیالیست پرولتاریا»؛ دوم، شك و احتیاط «به حکم صداقت فکری» (مانند ماکس وبر و پاره‌تو)؛ سوم، پناه بردن «به آغوش گذشته» از طریق «سعی در احیای احساسات دینی و آرمان‌ـگرایی و نمادها و افسانه‌ها»؛ و چهارم، گسستن از دنیا و ترك «مشارکت مستقیم در فرایند تاریخ».[47] وقتی مانهایم تصویری اجمالی از آینده‌ای بدون ناکجاآبادگرایی ترسیم می‌کرد، به امکان چهارم نظر داشت.

مانهایم معتقد بود که فقط راه دوم امکانی برای خلاقیت دربر دارد و، به رغم ویژگیهای منفی، دست‌کم دارای این حسن است که «صریح» است و در روزگاری که دیگر امیدی به آینده‌های ناکجاآبادی نیست، بیش از این نمی‌توان توقع داشت. او می‌گفت روشنفکران از این مزیت بزرگ و بیمانند برخوردارند که «لایه‌ای نسبتاً بیطبقه» تشکیل می‌دهند و «بیش از حد در نظام اجتماعی جای‌گیر نشده‌اند» و «سهیم شدن در هر میراث آموزشی‌مشترك، رفته رفته اختلاف نسب و پایگاه وشغل و ثروت را از میان می‌برد و افراد تحصیلکرده را بر پایهٔ آموزشی که دیده‌اند، باهم متحد می‌کند.» بنابراین، به نظر او، تنها

---

47) Ibid., pp. 11, 233.

روشنفکران می‌توانستند وسیلهٔ «میانجی‌گری پویا در عالم اندیشه» شوند ــ یعنی آخرین و بالاترین تلاش برای ایجاد تفاهم همگانی از طریق درك درونی و توأم با همدلی هر یك از ایده‌ئولوژیها و ناکجاآبادهایی‌که کمر به نابودی یکدیگر بسته‌اند و چیزی نمانده که جامعهٔ اروپا را متلاشی‌کنند. تنها امید ضعیف به متوقف ساختن روندی که به سوی فاجعه آغاز شده بود، به عقیدهٔ مانهایم، میانجی‌گری روشنفکران بود.[۴۸]

بدیهی است این خیال محالی بیش نبود، ولی چنین می‌نمایدکه مانهایم حتی درحین نگارش‌کتاب به این امر وقوف داشت. در اندیشهٔ پر زیر و بالا و پیچاپیچ او، مرز میان وضوح عقلی و خودفریبهایی‌که نان روزانهٔ آدمیان است، هرگز ثابت نبود. در واقع، در جهان اجتماعی به گونه‌ای که حدودش را او تعیین‌کرده بود، مشخص کردن چنین مرزی مساوی ساده‌دلی یا یاوه‌گویی بود. امید یأس‌آمیز او به روشنفکران اروپایی نیز خودجای تأمل داشت. نقشی که او برای ایشان می‌دید، چیزی بود بین اصل اخلاقی جدید «تعهد» و مفهوم قدیمتر «عدم تعلق» متفکر یا نویسنده، ولی رویهمرفته به موضع اخیر نزدیکتر بود. اهمیت ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد در تحلیل‌نهایی درست از این ناشی می‌شدکه از حقانیت موضع روشنفکر آزاد از تعلق که بر لبهٔ پرتگاه نابودی قرار گرفته بود، دفاع می‌کرد.

نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰ در روزگاری ممتاز و استثنایی آغاز به کارکرده و خطوط اصلی اندیشهٔ خویش را مشخص ساخته بود و سوار بر واپسین موج ایمان یکصدساله به پیشرفت، ازآخرین دورهٔ بزرگ صلح و امنیت در اروپا بهره‌مندشده بود. همچنین درهمان دوره، جهان‌بینی خود را شکل داده و طعم آسایش محصول تکنولوژی مدرن را چشیده بود. اما در دوران بعدی زندگی، تازه می‌بایست شاهد چهرهٔ ویرانگر تکنولوژی باشد. جوانی را در اوج روزگار روشن‌اندیشی گذرانیده و در همان حال عمیقترین انتقادها را از آن‌کرده بود. ولی مهم نبودکه چقدر ارزشهای «منور» آن عصر را هدف طعن وتعریض قرار داده بود؛ اگر به آن ارزشها اطمینان نداشت، نمی‌توانست قشر توهماتی را که دور آنها بوجود آمده بود با آن بیرحمی بشکافد و زائل‌کند. احساس امنیت روانی می‌کرد و مروت و انسانیت در رفتار و صداقت در تفکر را بی‌آنکه نیازمند تصریح بداند، مسلم می‌شمرد و استوار و نیرومند به‌طرزی که تا آن روز سابقه نداشت به خودنگری و معاینهٔ نفس روی‌آورد. جزمیت پوزیتیویسم و مارکسیسم را پشت‌سر گذارده بود و هنوز به‌قطعیت

48) Ibid., pp. 137-8, 168, 231.

«تعهد» و یقین منطق جدید نرسیده بود و، بنابراین، به خود اجازهٔ تعلیق حکم می‌داد و از شبهه‌های ملایمی که فیلسوفان شکاك واهل اصالت‌عمل ومعتقدان به‌چندگانگی روا می‌داشتند، بیمی به دل راه نمی‌داد.

آرامش و متانت و مناعت و آمادگی برای قبول تناقضات که در نوشته‌های امثال کروچه و برگسون دیده می‌شد، از همین ملاحظات سرچشمه می‌گرفت. نسل یاد شده از این‌امتیاز بهره‌مند بودکه بتواند زندگی را در عالم نظر و تفکر سپری کند. اما از آن‌پس، دردسرهای زندگی ــ مانند نیاز مالی و مداخلات مقامات دولتی و احساس خطر ــ که در گذشته نیز همیشه در تاریخ اروپا آسایش اهل تفکر را مختل ساخته بود، دیگر هرگز دست از سر روشنفکران برنداشت. نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ آخرین متفکران بزرگ آزاد از تعلق بودند. مانهایم چون دیر به حلقهٔ ایشان پیوسته بود، ممکن بود بتواند نقششان را جمع‌بندی و دوباره هماهنگ با دگرگونیهای عظیم آینده تعریف کند؛ اما نمی‌توانست دورانی را که حتی درآن زمان در آستانهٔ نابودی بود، از نو زنده کند. «روشنفکر آزاد از تعلق» دست‌کم در دو نسل بعد همه‌جا می‌بایست به مواضع دفاعی عقب بنشیند.

## IV ـ نسلی از دیدگاه امروز

از دیدگاه دوران بعد ازجنگ‌جهانی دوم، مساعی نسل ۱۸۹۰ـ۱۹۰۰ را می‌توان نخستین کوشش در جهت سازگار شدن با «مفهوم جدید واقعیت» بشمار آورد. کار افراد آن نسل به هیچ روی فقط منحصر به «بازگشت به ایده‌آلیسم گذشته» نبود، گواینکه البته تعریف مجدد بعضی از اصول معنوی یا ایده‌آلیستی، منتها به صورتی بسیار متفاوت، یکی از جنبه‌های انقلابی بودکه به دست ایشان در اذهان و افکار برپا شد. در فاصلهٔ سی‌سال ــ از ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ــ متفکران با ذوقتر و آفریننده‌تر به این نتیجه رسیدند که «برداشتهای گذشته از واقعیت عقلانی» نارساست و اندیشهٔ انسانی‌ناگزیر از سازش با بعضی واقعیتهاست که گنجانیدنشان در یك نظام شسته و رفته میسر نیست. در جریان این سازش، ناگهان «فعالیت ضمیر خودآگاه آدمی» برای نخستین بار به بالاترین درجهٔ اهمیت رسید، زیرا چنین می‌نمود که خودآگاهی تنها حلقهٔ رابط بین انسان و جامعه و تاریخ است.

«دیگر برخلاف گذشته، سبیعت هستی یا واقعیت، تصویر منسجم و بهم‌پیوسته‌ای از کل امور به دست نمی‌داد.» عقیده براین بود که تنها بر پایهٔ بعضی فرضهای قراردادی

می‌توان به جهان طبیعت و به واقعیت به‌معنای اعم، نزدیك شد. «ولی جامعه که حوزهٔ واسط بین انسان و این واقعیت عام بود و عناصری از هر دو را در بر می‌گرفت، هنوز برای آدمی قابل فهم دانسته می‌شد.»[۴۹] همانگونه که ویکو دو قرن پیش گفته بود، انسان قادر به فهم «جهان مدنی» بود زیرا خودش آن را ساخته بود. اندیشهٔ آدمی می‌توانست به‌نیروی تخیل، جریان این خلقت را بازآفرینی و درك کند.

کروچه با همان شیوایی و قدرت بیان همیشگی، پیش از آغاز قرن جدید این اندیشه را چنین در قالب سخن ریخته بود:

> ما دیگر برخلاف یونانیان به سعادت در این دنیا اعتقاد نداریم. ما دیگر برخلاف مسیحیان به سعادت اخروی معتقد نیستیم. ما دیگر برخلاف فیلسوفان خوشبین سدهٔ گذشته به آینده‌ای قرین سعادت برای آدمیزاد ایمان نداریم ... ما دیگر اینگونه چیزها را باور نمی‌کنیم. تنها چیزی که برایمان مانده، آگاهی از خویشتن است و نیاز به‌اینکه آن آگاهی را هرچه بیشتر روشن و مدلل کنیم و برای رفع این نیاز است که به علم و هنر روی می‌آوریم.[۵۰]

نگرش نوین نسبت به خودآگاهی و جامعه ابتدا در نخستین سالهای پس از ۱۹۲۰ در آلمان و فرانسه و ایتالیا پدید آمد و بزودی در دیگر بخشهای جهان غرب، هواداران روزافزون پیدا کرد. جلوه‌های مختلف این نگرش در چهره‌های متفاوتی مانند اورتگا یی گاست در اسپانیا و کالینگ وود و مالینوفسکی در انگلستان دیده می‌شد. در امریکا هارولد لسول در آسیب‌شناسی روانی و سیاست، تالکت پارسنز در ساختار کنش اجتماعی و کارل بکر در مطالعات نظری تاریخی، بکلی راهشان را از سنت قدیمی تحقیقات‌دانشگاهی جدا کردند. تا پیش از جنگ جهانی دوم، پژوهش در انگیزه‌های انسانی بر پایهٔ روش روانکاوی و تحقیق در جامعه بر مبنای نمونه‌های مثالی و تدوین اصول و موازین مطالعات تاریخی براساس مبادی نوایده‌آلیستی، وجه امتیاز متفکران هوشیارتر در انواع رشته‌ها شده بود. در زمینهٔ ادبیات نیز تغییری مشابه روی داده بود و برخورد «واقع‌گرایانه» یا «رئالیستی» بر پایهٔ مفروضات پوزیتیویستی، در سراسر جهان غرب کنار رفته بود.

اما چنانکه اندکی بیشتر اشاره کردیم، این نگرش تازه مستلزم سازشها و سازگاریهایی

---

49) Leonard Krieger, «The Intellectuals and European Society,» *Political Science Quarterly*, LXVII (1952), 232-3.
50) Corsi, op. cit., pp. 20-1.

بود که اندیشه را سخت تحت فشار قرار می‌داد و در واقع ترکیب یا تألیفی بود که پیوسته امکان داشت با کشیده شدن به این سو یا آن سو، از هم بپاشد. زیرا اصلا از شورش بر پوزیتیویسم مایه می‌گرفت ولی ایمان پوزیتیویستها را به روش علوم دقیق هنوز ترك نکرده بود. نمودگار تجدید حیات تفکر معنوی یا ایده‌آلیستی بود اما اعتقاد ایده‌آلیستها یا معنویان را به خصلت جاودان ارزشهای معنوی رد می‌کرد. بارزترین جلوهٔ آن فلسفه اصالت عمل بود، لیکن اگر می‌خواست بی‌قید و شرط از اصالت عمل پیروی کند، ظرافتها را از دست می‌داد و به مشتی قواعد سرانگشتی مبدل می‌شد. از همه واضحتر اینکه صاحبان این نگرش، قوا یا استعدادهای عقلی آدمی را مورد تردید قرار داده بودند، در حالی که مخالفت با عقل چیزی جز تحریف آنچه نسل ۱۸۹۰–۱۹۰۰ پیشنهاد کرده بود، بنظر نمی‌رسید.

حساسترین مسأله همین مسألهٔ عقلانیت یا خردپیشگی است که هرچه افراد این نسل در عالم اندیشه انجام داده بودند، برای اینکه معلوم شود ماندنی است یا گذرا، نهایتاً می‌بایست با این معیار سنجیده شود. متفکران اوایل قرن بیستم برای تعیین نگرش خویش نسبت به عقل، می‌بایست از پلی باریکتر از مو بگذرند که یک سوی آن خطاهای قرن هجدهم و پوزیتیویستها بود و در سوی دیگرش، خطای بی‌منطقی و تسلیم شدن به‌هیجانات. تنها چیزی که در میانهٔ این دو باقی می‌ماند راه باریك ایمان به عقل بود به‌رغم یا حتی به سبب مرزهای دست و پا گیری که کشفهای جدید در روانشناسی و تاریخ، عقل را در آن محصور کرده‌بودند. «شهود» وروش تداعی آزاد ودیگر فنون نوظهور ممکن بود ملاك اعتبار شواهد و دلایل را در تفکر اجتماعی گسترش داده باشند، اما داور نهایی و میزان برین هنوز عقل بود و بس.

حتی بزرگترین افراد این نسل هم همیشه نمی‌توانستند تعادل خویش را در گام برداشتن در این راه باریك حفظ کنند. برگسون و سورل سرانجام تسلیم نوعی عرفان اجتماعی شدند. فروید بی‌آنکه وارد زیر و بم قضیه شود مجهز به اعتقاد به تعلیل مکانیستی وارد کار شد و هرگز صراحتاً از آن اعتقاد دست برنداشت، ولی در اواخر عمر به قطب مقابل رفت و بی‌آنکه مقید به موازین عقلی باشد، اسب خیال را آزادانه به جولان آورد. پاره‌تو هرگز درست درك نکرد که ارزشها هر قدر هم منشاء غیرعقلی داشته باشند، باید بیش از مقوله‌ای بازمانده از گذشته تلقی گردند و هیچ‌گاه تفاوت نادانی و حماقت بشری را با یك نظام ارزشی منسجم نفهمید. کروچه در اوایل کار، مبانی چنین تفاوتی را درك می‌کرد

اما هرچه سالخورده‌تر شد، بتدریج و به‌طور نامحسوس معنای اصل محوری خویش را در مطالعهٔ تاریخ بیشتر تغییر داد. نخست بر این عقیدهٔ ساده و قابل قبول بود که فقط آنچه عقلانی است می‌تواند موضوع علم تاریخ قرار بگیرد و تاریخ چاره ندارد جز اینکه آنچه را قابل توجیه عقلی است مطالعه کند. اما دامنهٔ موضوع تاریخ رفته‌رفته چنان محدود شد که تقریباً هر رفتاری که عقلانی و منطقی نبود به دلیل بی‌سر و ته بودن، خارج از تعریف قرار گرفت.

بنابراین، کروچه و فروید بترتیب در دهه‌های ۱۹۲۰—۱۹۳۰ و ۱۹۳۰—۱۹۴۰ در دو جهت مخالف پای از مرز میان تعقل و خیال‌بافی بیرون گذاشتند. اما جالب این بود که هر دو سرانجام بیش از آنکه دانشمند علوم اجتماعی تلقی شوند، ادیب بشمار می‌رفتند. تا زمان مرگ ایشان، جدایی ادبیات از علوم اجتماعی کاملا به مرحلهٔ عمل درآمده بود. وقتی دورهٔ میانی قرن‌حاضر فرا رسید، علمای منطق و دانشمندان مدتها بود برداشت کروچه را از عقل و منطق پشت سر گذارده بودند و نظرورزیهای ماوراء تاریخی فروید را دیگر درخور اعتنا نمی‌شمردند و روش عقلی را هرچه بیشتر از معانی ادبی جدا می‌کردند.

ماکس وبر این خطر را در عمق وجود خویش حس می‌کرد و در تلاش برای تعالی جستن از جدال بین پوزیتیویستها و ایده‌آلیستها، کوشیده بود مسأله را به نحوی صورت‌بندی کند که دو قلمرو منطق و ارزش پیوندشان محفوظ بماند. او یگانه کسی بود که هرگز اجازه نداد درك بنیادینی که در نسل وی حاصل شده بود از دست برود. فقط او هرگز در پافشاری بر این نکته سست نشد که عقل و بی‌منطقی هر دو برای فهم جهان آدمی ضرورت دارند. منظور او به‌طور ضمنی این بود که گرچه واقعیت در سیطرهٔ بی‌منطقی و خارج از دایرهٔ عقل واستدلال است، می‌توان به فهم آن کامیاب‌شد. اما انسجامی که دراندیشهٔ وبر وجود داشت به بهای آنچنان تنش و فشاری از لحاظ روانی بدست آمده بود که تحمل آن از توان روح آدمی بیرون بود. هنوز یکی دو دهه بیشتر نشده بود که او و همنسلهایش کوشیده بودند تعادل ناپایدار بین عقل و ارزشهای هیجانی را حفظ کنند. بنابراین، شگفت نبود که طرفین موازنه به‌آن سرعت از هم‌جدا شدند.

# دربارهٔ منابع کتاب

تصور نمی‌کنم این کتاب به کتابنامهٔ رسمی نیاز داشته باشد. وسعت منابع اصلی و شرح و تفسیرهای دست دومی که مورد استفاده بوده در حواشی به حد کافی نمایان است.

اما اشاره به نوع آثاری که بیش از همه در نگارش کتاب سودمند واقع شده است شاید بی‌مناسبت نباشد. از تاریخهای رسمی رشته‌های مختلف علوم کمتر سودی عاید من شده است، زیرا همه یا تأثرات و برداشتهای نویسندگان را بیان می‌کرده‌اند یا برای مقصودی که من داشته‌ام، بیش از حد دارای جنبهٔ فنی بوده‌اند. بعکس، بعضی از مطالعاتی که در قالب زندگینامه انجام شده بود برای کار من ضرورت حتمی پیدا کرد و نمی‌دانم بدون بهره‌بردن از اثر بزرگ ارنست جونز دربارهٔ فروید یا شرح دقیق و روشنگر ماریان وبر دربارهٔ شوهرش یا بررسیهای محققانهٔ آندرو و هامفری و مایزل دربارهٔ زندگی و عقاید سورل، چگونه می‌توانستم به نگارش برخی از فصلها موفق شوم.

در مورد برگسون وکروچه و دورکم و پاره‌تو، ناچار بودم بیشتر به خود تکیه‌کنم. تقریباً کلیهٔ آثار موجود راجع به برگسون، یا بدون نقد و سنجش از سر اخلاص و ارادت به او نوشته شده است یا صرفاً به قصدکوبیدن وی، و جز این چیز دیگری وجود ندارد. در موردکروچه، هنوز اثر عمده‌ای در ارزیابی مجدد او موجود نیست، اما مطالعات اخیر کسانی مانند کاپونیگری و شابو و کرسی و دکاپراریس و اسپریجه، مبانی چنین تحقیقی را فراهم ساخته‌است. برای مطالعه دربارهٔ دورکم وپاره‌تو، مراجعه به ساختار کنش اجتماعی، نوشتهٔ پارسنز، حتماً ضروری است. در واقع، این یکی از سه کتاب فوق‌العاده‌ای است که به روش تلفیقی نوشته شده و بیش از هرکتاب دیگری مستند من بوده است.

دوکتاب دیگر را دو ایتالیایی، آنتونی[1] و روسی[2]، نوشته‌اند و با اینکه هر دو بیش وکم به یک موضوع پرداخته‌اند، دیدگاه هر یك نقطهٔ مقابل دیگری است. اولی محققی مورد احترام و مسن و پیرو کروچه است، دومی تازه واردی هوشمند و متمایل به روش ماکس وبر در علوم اجتماعی. هرکس‌که فصلهای ششم و هشتم این‌کتاب را بخواند، خواهد دیدکه تمایل خود من به دومی است.

باید بیفزایم‌که همهٔ ترجمه‌ها در متن‌کتاب از خود من است مگر خلاف آن تصریح شده باشد. اما در هرحال، اگر ترجمه‌ای به انگلیسی از متون اصلی یا سایر نوشته‌ها موجود بوده، خواننده را به آن ارجاع داده‌ام. نامهای کتابهایی را که به انگلیسی ترجمه نشده، به زبان اصلی در متن آورده‌ام.[3] در چند مورد انگشت‌شمار که برگردان انگلیسی عنوان اثری را گمراه کننده یا نامناسب تشخیص داده‌ام، از نقل آن به آن صورت خودداری کرده‌ام. □

1) Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia.*
2) Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo.*

۳) این قاعده همیشه در برگردان فارسی رعایت نشده است. دربسیاری موارد، نامهای کتابهایی راکه نویسنده به فرانسه یا ایتالیایی یا آلمانی آورده بود، به فارسی ذکرکرده‌ایم، مگر اینکه تشخیص داده باشیم جهت خاصی برای ضبط عناوین به زبان اصلی وجود داشته است. حتی در اینگونه مواقع نیز بلافاصله ترجمهٔ فارسی نام هرنوشته را افزوده‌ایم.ــم.

# فهرست راهنما (نمایه)*



* این نمایه را خانم گیتی مرتضوی تهیه کرده‌اند،از ایشان سپاسگزاریم.ــ ناشر.

## پ

## ت

## ر

## ز

## ژ



## س

## گ



## ل

## ه

## ی